Hans-Josef Klauck

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE BIBLIOTHEK

HERAUSGEGEBEN

VON

WILHELM STREITBERG UND RICHARD WÜNSCH

VIERTER BAND

DIE ENTSTEHUNG DER SPEISESAKRAMENTE

VON

EDGAR REUTERSKIÖLD

HEIDELBERG 1912
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

DIE ENTSTEHUNG DER SPEISESAKRAMENTE

VON

EDGAR REUTERSKIÖLD

AUS DEM SCHWEDISCHEN ÜBERSETZT

VON

HANS SPERBER

HEIDELBERG 1912

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

Verlags-Nr. 789.

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen,
werden vorbehalten

Vorwort

Das Problem der sakramentalen Mahlzeiten oder Speisesakramente hat in der religionsgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte eine große Rolle gespielt; nicht zum wenigsten deshalb, weil man dieselben mit dem mittelalterlichen Meßopfer in direkten Zusammenhang bringen wollte. Die vorliegende Arbeit untersucht nicht die Möglichkeit eines solchen Zusammenhanges, sondern will nur die Frage beantworten, wo der Ursprung dieser Mahlzeiten zu suchen sein mag. Zu einem großen Teil besteht sie aus einer Untersuchung des Totemismus, in dem eine ganze religionshistorische Schule diesen Ursprung zu finden glaubte.

Als die erste Fassung dieser Arbeit im Jahre 1908 zu Upsala als Inauguraldissertation erschien — ein großer Teil des V. Kapitels ist noch einmal unter dem Titel „Der Totemismus" im Archiv für Religionswissenschaft, XV, 1912, S. 1 ff. veröffentlicht worden — rechnete man zu dieser Schule als einen ihrer vorzüglichsten Repräsentanten Frazer. Inzwischen ist dieser in seinem neuen Werk „Totemism and Exogamy" zu Resultaten gelangt, die meine Auffassung des Totemismus in höherem Grade, als ich jemals zu hoffen gewagt hatte, bekräftigen; freilich kann ich jetzt ebensowenig wie damals seine Ansicht über den Ursprung dieser Erscheinung gutheißen.

Den Abschluß meines Buches bildet ein Kapitel, in dem ich hervorhebe, daß diese völlig selbständige Untersuchung auf dem Gebiet des primitiven Ritus doch auch direkt zu höheren Religionsformen hinüberführen kann. Es hieße indessen den Plan meiner Arbeit gänzlich mißverstehen, wollte man eine vollständige Untersuchung des Dionysoskultes von ihr er-

warten. Dieser gehört ja historisch zu einem ganz anderen Gebiet. Und ich war bestrebt, mich von der Neigung der vergleichenden Religionsgeschichte, allzu rasch Gleichheitszeichen zu setzen, freizuhalten. Hierzu veranlaßte mich meine Überzeugung, daß die Untersuchung des Primitiven für die wissenschaftliche Religionsgeschichte nur dann fruchtbar gemacht werden kann, wenn es uns gelingt, auch hier eine historische — selbstverständlich der Eigentümlichkeit ihres Quellenmaterials entsprechend modifizierte — Arbeitsmethode anzuwenden.

Upsala, im Januar 1912.

Edgar Reuterskiöld.

Inhaltsverzeichnis

		Seite
I.	Einleitung	1
II.	Die erste Behandlung des Totemismus in der wissenschaftlichen Literatur	11
III.	Der Totemismus in Amerika	25
IV.	Totemismus in den übrigen Weltteilen	50
V.	Was der Totemismus ist	69
VI.	Götteressen im alten Mexiko	92
VII.	Baum- und Ackerriten	103
VIII.	Das Brot als Machtkonzentration	115
IX.	Das Essen des Dionysosstieres	126
Register		136

I

Einleitung

Ist der ägyptische Pharao gestorben, so fliegt seine Seele in Sperlingsgestalt zum Himmel hinauf, um dort den Herrscherplatz einzunehmen, den er hier auf Erden verlassen hat. Da beben die Götter, und ihre Diener fliehen, denn sie ahnen, daß ihre Rolle ausgespielt ist. Der König wird den Platz der Götter einnehmen, denn er weiß sie zu überwinden und sich ihre Eigenschaften zu erwerben. Dies geschieht auf eine Art, die die Angst der Götter wohl erklärt. Er läßt sie von seinen Dienern einfangen, zerstücken und dann kochen. Und der König verzehrt ihre Kraft und ißt ihre Seele. Die großen Götter bilden sein Frühstück, die mittleren sein Mittagmahl und die kleinen sein Abendessen. Die alten Götter und Göttinnen wiederum läßt er als Brennmaterial verwenden. Alles verzehrt er, alle Machtinsignien, Kronen und Armbänder, und wird so zum Herrn des Himmels.[1]

Die Vorstellungen, die uns in dieser alten Pyramideninschrift entgegentreten, sind über die ganze Erde verbreitet. Denn an weit auseinander liegenden Orten hegt man die Vorstellung, daß man sich die Eigenschaften von Menschen erwerben kann, indem man ihr Fleisch ißt und ihr Blut trinkt.[2]

---

[1] Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter, Der alte Orient II[2], Leipzig 1902, S. 17f. Man darf hier nicht die naheliegende Konsequenz ziehen, daß diese Götter nach der geschilderten Prozedur aufhören zu existieren; das ist nicht der Fall. Nachdem der König diese Mahlzeit eingenommen hat, finden wir ihn nämlich als Herrscher über die Götter, auch die aufgegessenen. Man darf nicht vergessen, daß man auf dem Gebiet der primitiven Religion zu Fehlern kommt, wenn man nach unseren Ansprüchen an die Folgerichtigkeit urteilt.

[2] „The savage will eat an enemy to acquire his boldness, or a kinsman to prevent his virtues from going out of the family." Jevons, Introduction to the history of religion, London 1896, S. 31.

Man wählt zu diesem Zwecke gerne das Organ, das als Sitz der zu erwerbenden oder zu fördernden Eigenschaft gilt. Viele Beispiele hierfür sind aus verschiedenen Weltteilen bekannt.[3]

Aber nicht nur Menschen, sondern begreiflicherweise auch Tiere werden wegen ihrer verschiedenen Eigenschaften verzehrt.[4] Derartige Vorstellungen sind ja für eine primitive Auffassung ganz natürlich.[5]

Sie begegnen uns nicht bloß in Magie und Religion, sondern auch im alltäglichen Leben. Will man weise werden, so ißt man ein Bild der Weisheitsgöttin.[6] Ist man krank und will genesen, so verzehrt man das Bild einer Gesundheit bringenden Gottheit.[7]

Aber nicht bloß diesen greifbaren Gedankengang treffen wir in der primitiven Welt, wenn es sich um das Essen handelt. Dieses selbst spielt dort eine ganz andere Rolle als die eines rein physiologischen Vorgangs. So ist besonders gemeinsames Essen etwas, was die Essenden auf mystische Weise verbindet. Es ist, als ob das Verzehren, das in sich Aufnehmen derselben Speise, immer einen Bund zwischen den Tischgenossen[8] — wenn dieser etwas ungenaue Ausdruck gestattet ist — zustande brächte. Bei nomadisierenden Völkern war das Fleischessen eine heilige Handlung. Jede Schlachtung eines Tieres, das dem Viehstand des Stammes, des Geschlechts angehörte, war durch strenge Vorschriften geregelt. Alle sollten in irgend einer Weise an dieser Festlichkeit An-

[3] Das Herz wird verzehrt, um den Mut zu vergrößern, ebenso die Leber, das Hirn usw. Vgl. Frazer, The golden bough, II, S. 357ff. Vgl. auch die Sage von Bodvar Bjarke, der Hotter mutig macht, indem er ihn zwingt, das Blut eines wilden Tieres zu trinken und einen Teil des Herzens zu essen. Vgl. Olrik, Danmarks Heltedigtning, Kopenhagen 1903, S. 116ff.

[4] Frazer, a. a. O., S. 354.

[5] Das Wort 'primitiv' bezeichnet für uns eine nicht bloß der Zeit, sondern auch dem Gedanken nach wenig entwickelte Erscheinung. S. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites, London 1901, S. 13; Segerstedt, Till frågan om Polyteismens uppkomst, Stockholm 1903, S. 3.

[6] Wiedemann, a. a. O., S. 18.

[7] Réville, Les religions du Mexique, de l'Amérique Centrale et du Pérou, Paris 1885, S. 91.

[8] Robertson Smith, a. a. O., S. 313 u. 271.

teil erhalten.[9] Dieses Essen wird zu einem Opfer. Aber diese Opfer tragen nicht den Charakter der Furcht und des Schuldbewußtseins, den wir dem Opfer so gerne zuschreiben, sondern sie sind eine frohe Zusammenkunft zwischen den Stammesangehörigen und ihrem Gott.[10] Dieser Zug tritt bei diesen Opfern so deutlich hervor, daß man nicht berechtigt ist, ihn als etwas Sekundäres zu betrachten, das sich im Laufe der Zeit mit der eigentlichen Opferhandlung durch irgend einen Zufall assoziiert hätte. Sondern dieser Kommunionscharakter, der im Essen des Opfers liegt, ist etwas, was zum Wesen dieses Opfers gehört. Das Opfer ist hier nicht eine Gabe, die der Mensch aus seinen mehr oder weniger reichen Vorräten nimmt und dem Gott zur Huldigung oder Versöhnung darbietet, sondern es ist an und für sich göttlich; der Gott und seine Verehrer finden an der Schlachtung und der Verzehrung gleich großes Wohlgefallen, und durch das Essen erneuern und befestigen sie den Bund, der selbstverständlich zwischen ihnen besteht.[11]

Der erste, der diesen Zug als für das Opfer wesentlich hervorgehoben hat, ist Robertson Smith. Man könnte behaupten, daß er der erste war, der eine wirklich wissenschaftliche, einheitliche Theorie des Opfers als einer religiösen Erscheinung gegeben hat. Nicht als ob vor ihm keine Theorie hierüber existiert hätte, denn solche gab es, so lange und so oft man über die Religion nachdachte; aber er war der erste, der mit der Erklärung des Opfers als einer allen wirklichen Religionen angehörenden Erscheinung ernst machte. Er kommt mit der herrschenden Auffassung in Konflikt, nach der das Opfer seinem Grundcharakter nach eine dem Gotte dargebrachte Gabe gewesen wäre. In dieser Auffassung liegt, daß der Mensch auf etwas für ihn Wichtiges, etwas ihm Liebes, verzichtet, und den Ernst seiner Gottesverehrung zeigt, indem er es dem Gotte opfert. Der Mensch

[9] Robertson Smith, a. a. O., S. 234 u. 241. Einen schlagenden Beweis hierfür finden wir bei den Hebräern, die für „schlachten“ und „opfern“ das gleiche Wort haben (Gesenius-Buhl's Hebräisches Handwörterbuch, 13. Aufl., S. 210). Wir sehen auch an verschiedenen Stellen des alten Testaments, wie dieser Charakter des Opfers als Bundesmahlzeit hervortritt; vgl. z. B. I. Sam. 9, 12ff.

[10] Robertson Smith, a. a. O., S. 225.

[11] Robertson Smith, a. a. O., S. 226f.

faßt also den Gott als ein Wesen, das keineswegs von vornherein freundlich gegen ihn gesinnt ist, sondern dessen Gunst erst gewonnen, dessen Zorn abgewendet werden muß, mit einem Wort als etwas Furchtbares auf.

Wenn aber auch diese Auffassung oft hervortritt, so ist darum noch nicht sicher, daß dies die ursprünglich einzige Stellung des Menschen zu seinem Gotte ist. Robertson Smith ist vielmehr der Ansicht, daß der Gott anfänglich ein kameradschaftlicher Freund oder ein Vater war, der im Kreise der Seinen durch die Schlachtung des Opfers und die darauf folgende gemeinsame Mahlzeit seinen Bund mit ihnen erneuerte.[12] Das Verhältnis zum Gotte war also von vornherein freundschaftlich. Der Mensch hatte es nicht nötig, ihn mit Gaben günstig zu stimmen. Der Gott war ein Mitglied des Stammes oder Clans, dessen Bestes war auch sein Bestes, dessen Mißerfolge auch die seinigen.[13] Das Verhältnis der Menschen zum Gotte war derart, daß sie sich um ihn, außer bei diesen gemeinsamen Stammesfesten, nicht kümmerten. Eine individuelle Gottesverehrung gab es nicht.[14] Aller Gottesdienst bestand in genauer Beobachtung der von den Vätern ererbten Gebräuche. Religion und Ritus waren eins.[15] Aber dieser Ritus besteht für Robertson Smith eigentlich in diesem sakramentalen Opfer, diesem Verzehren eines Opfers, das von derselben Natur war wie der Mensch, aber auch wie der Gott. Aus diesem Ritus, dem Essen des göttlichen Opfers, sind alle Opfer, aller Gottesdienst, entstanden.

Wie wir sehen, führen diese verschiedenen Auffassungen des Opfers zu der Frage nach der Urreligion oder nach dem, was die Religion ihrem Wesen nach ist. Die Gabentheorie stützt sich mehr oder weniger klar auf die Furcht als Kern der Religion, während Robertson Smith und seine Schule die Liebe, das Vertrauen als das Primäre in der Religion betrachten. Inwieweit nun die Urreligion den einen oder den anderen Zug als Hauptkennzeichen besaß, kann historisch nicht bewiesen werden, da man auf historischem Wege nie bis zum Urzustand vordringen kann. Denn wir müssen festhalten, daß der Zustand der Religion bei irgend einem

[12] Robertson Smith, a. a. O., S. 319f., 255f. u. ö.
[13] A. a. O., S. 54f. — [14] A. a. O., S. 253f.
[15] A. a. O., S. 20 und an mehreren anderen Stellen.

jetzt lebenden, wenn auch noch so primitiven Naturvolk kein Bild vom Urzustand der Religion gibt. Es gibt nämlich kein Volk, das nicht eine vieltausendjährige Lebenszeit und damit eine ebenso lange, wenn auch noch so kümmerliche Entwicklung hinter sich hätte. Inwiefern nun die Religion aus Furcht oder aus Liebe entstanden ist, das zu entscheiden ist wiederum nicht die Aufgabe der Religionsgeschichte, sondern der Religionspsychologie und Religionsphilosophie. Es ist also natürlich auch unmöglich, historisch einen Urritus zu erweisen. Wir müssen die faktischen Verhältnisse nehmen, wie sie sind. Bei den meisten Völkern gibt es Furcht und Liebe, und — warum auch nicht — Magie in der Religion. Ebenso ist es mit den Opfern: es gibt sowohl Geschenkopfer, als sakramentale Opfer.

Aber diese Auffassung hindert natürlich nicht, daß man die Erscheinungen nach gewissen Richtlinien betrachtet, die man verfolgt, und so die Erscheinungen und ihren inneren Zusammenhang klarlegt. So betrachtet, haben Robertson Smiths Untersuchungen wirklich bleibenden Wert. Nur muß man sich von dem Aberglauben an einen historisch nachweisbaren Urritus oder eine Urform des Opfers freimachen. Denn dieser Glaube, und was damit zusammenhängt, ist schuld daran, daß, wie befruchtend auch Robertson Smith auf die wissenschaftliche Bearbeitung dieser Gebiete gewirkt haben mag, seine Werke und die seiner bedeutendsten Nachfolger im großen und ganzen den Eindruck von reinen Konstruktionen machen.

Es ist freilich wahr, daß „es keinen Ritus und keine Zeremonie gibt, die jetzt von uns geübt und in Ehren gehalten wird, die nicht ein direkter Abkömmling einer barbarischen Sitte, eines barbarischen Gedankens wäre“.[16] Aber in diesen Satz darf man nicht mehr hineinlegen, als er wirklich besagt. Das ist jedoch in weitgehendem Maße geschehen. Es handelt sich hier nicht bloß um die eben hervorgehobenen Gesichtspunkte, sondern man muß sich auch gegenwärtig halten, daß im Verlauf der Geschichte durch verschiedene Kombinationen äußerlich gleiche Erscheinungen entstehen können, die in ihren Ursachen sehr wenig Gemeinsames

[16] Clodd, zitiert von Brinton, Religions of primitive peoples, New York 1897, S. 21.

haben. Darum ist es ein verhängnisvoller Fehler, aus der äußeren Gleichheit zweier Erscheinungen auf deren Identität zu schließen. Dazu kommt auch, daß der Gedankeninhalt eines und desselben Brauches zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden sein kann. Aber von allen denen, die von Robertson Smiths Untersuchungen ausgegangen sind, kann man nicht behaupten, daß sie diese Gesichtspunkte beachtet hätten. Außerdem liegt schon in seinem Ausgangspunkt ein Keim der Verwirrung.

Wie wir gehört haben, ging er von den sakramentalen Mahlzeiten aus, bei denen der Gott und seine Verehrer gemeinsam von dem Opfer aßen. Hier wurde also mit dem Gott gegessen. Diese Mahlzeiten führten indes auf den Totemismus und seine Opfer zurück, in denen er ein Verzehren auch des Gottes selbst fand. Hierdurch entstand eine Kombination beider Arten von Mahlzeiten, und die Folge war, daß man in jeder Opfermahlzeit ebenso wie in dem Verzehren heiliger Speise, das bei manchen Mysterien vorkommt, ein Verzehren des Gottes, ein Essen der Götter selbst fand. Manche neuere religionshistorische Untersuchung hat die Neigung gezeigt, diese Erklärung solcher Erscheinungen weit über die ihnen gebührenden Grenzen auszudehnen.

Eine weitere Ursache, die zur Unklarheit beitrug, war die nicht nur bei der Behandlung dieser Frage herrschende Unsicherheit in der Anwendung des Begriffes Gottheit oder Gott. Man überträgt diesen Begriff z. B. ohne weiteres aus der jüdischen Religion auf die Völker, die unter dem Totemismus leben. Wenn das geschieht, ist es nicht zu verwundern, wenn man in Wirklichkeit ganz verschiedene Erscheinungen miteinander identifiziert.

Alles in allem ist eine bestimmt abgegrenzte erneute Untersuchung der hierher gehörigen Fragen ein Bedürfnis, umsomehr, wenn wir den Ausgangspunkt Robertson Smiths und seiner Schule, den Totemismus, in Betracht ziehen. Robertson Smith mußte oft seine Untersuchungen auf mehr oder weniger zufällig zusammengebrachte, oft durchaus nicht zu objektiven Zwecken gemachte Notizen aufbauen. Und was die ethnographische Seite der Religionsgeschichte betrifft, befinden wir uns jetzt in einer weit günstigeren Stellung. Wir haben als Grundlage unserer Untersuchungen jetzt nicht nur die eine oder andere Nachricht eines Reisenden oder

Missionars, sondern die Arbeiten von Forschern, die vermöge eingehender wissenschaftlicher Schulung bemüht waren, sich, soweit dies möglich ist, von Vorurteilen und vorgefaßten Meinungen freizuhalten und mit bestimmter, planmäßiger Untersuchungsmethode die primitiven Völker geschildert haben. Daß die Verhältnisse sich hier gebessert haben, zeigt sich ganz besonders in der Auffassung des Totemismus. Es handelte sich hier nicht um die Umformulierung des einen oder anderen Gedankens, sondern die Auffassung vieler Forscher hat sich von Grund auf geändert. Da aber Robertson Smith und seine Schule gerade im Totemismus die hauptsächlichste Stütze für ihre Auffassung fanden, ist diese Wandlung hier offenbar von größter Bedeutung. Ferner ist es keineswegs sicher, daß ein gemeinsames Verzehren eines Gottes oder besser wohl eines göttlichen Wesens seine Wurzel darin haben muß, daß der Gott der Freund und Vater des Stammes war. Einen deutlichen Beweis hierfür liefern die Vegetationsriten. Außerdem kennt die Religionsgeschichte tatsächlich einen Entwicklungsgang, der dem von Robertson Smith aufgestellten gerade entgegengesetzt ist, nämlich die Entwicklung des Opfers zum Gott.

In der vedischen Religion hat das Opfer einen so bedeutenden Platz, wie wohl nirgends sonst. Man gewinnt dort die Gunst der Götter keineswegs, indem man sich einer, wenn auch noch so primitiven Tugend befleißigt, sondern indem man richtig opfert. Die Götter brauchen das Opfer, und dadurch wird dessen richtige Ausführung die Hauptsache. Damit wächst die Bedeutung des Priesters, denn ohne ihn kann man nie die ganze Opfertechnik fehlerfrei beobachten. Zugleich mit dieser ganz natürlichen Entwicklung wächst aber auch das Geopferte im Ansehen. Das liebste Opfer der Götter ist der Somatrank, ohne ihn können sie nicht leben, und darum müssen sie kommen, sobald sie die Steine der Somapresse knirschen hören. Der Somatrank wird also der Bezwinger der Götter, dadurch aber wächst er selbst zu einem mächtigen Gotte. Wir haben also in diesem Fall eine deutliche Entwicklung vom Opfer zum Gott. Und vielleicht ist dieser Vorgang, die Entstehung eines Gottes aus gewöhnlicher Nahrung, häufiger als man glaubt.[17]

[17] Vgl. über den Kvaser der nordischen Mythologie: Schück,

Wie es sich nun auch damit verhalten mag, den göttlichen Charakter mancher Opfer kann man behandeln, ohne den Totemismus auch nur berühren zu müssen. Dies tun auch Hubert und Mauß in ihrer Opfertheorie.[18] Sie heben zwei Momente beim Opfer, Sakralisation und Desakralisation, hervor, und indem sie deren Bedeutung entwickeln, kommen sie schließlich zum 'sacrifice de Dieu'. Den Charakter einer Kommunion, den Robertson Smith als das Primäre beim Opfer ansieht, halten sie für sekundär. Sie halten es überhaupt für unmöglich, die Frage so zu vereinfachen, daß man von einer einzigen primitiven Urform des Opfers ausgehen könnte. Gegen Robertson Smith erheben sie den Vorwurf, daß er seinen Ausgangspunkt, der historisch nicht als richtig erwiesen werden kann, willkürlich gewählt habe. Sie selbst sind indessen von der vollendetsten Opfertechnik, welche die Religionsgeschichte kennt, von der vedischen, ausgegangen, und zwar speziell von den Tieropfern. Aus dieser und aus den biblischen Opfern haben sie ein Schema konstruiert, in welches sie alle anderen Opfer hineinpressen. Dagegen hatte Robertson Smith die Opfertechnik eines bestimmten Volkes untersucht und durch Vergleiche das Primitive darin festzustellen gesucht und dann daraus die anderen Opfer abgeleitet. Inwiefern der eine oder der andere Ausgangspunkt in Wirklichkeit den Vorzug verdient, mag in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben. Doch legen Hubert und Mauß gewisse Hauptpunkte im Wesen des Opfers fest. Allerdings wird man bei ihrer Betrachtung finden, daß das Bleibende bei Robertson Smith durch diese in gewissem Sinne eher bekräftigt als widerlegt wird, obwohl der Unterschied beider Anschauungen klar hervortritt. Er besteht darin, daß nach Hubert und Mauß dem Opfertier nicht notwendig eine göttliche Natur zukommt. Erst das Opfer selbst verleiht ihm diesen Charakter, die ganze Opferprozedur geht darauf aus, une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime[19] zustande zu bringen. Das wichtigste vermittelnde Glied ist

Studier i nordisk litteratur och religionshistoria, S. 67 und an mehreren Stellen.

[18] Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice, L'année sociologique, II, 1897—98, S. 29—138.

[19] A. a. O., S. 133.

auch für sie die Opfermahlzeit, da eben durch diese die Kommunikation zwischen Gott und der Gemeinde am stärksten wird.[20]

Der prinzipielle Unterschied aber zwischen beiden Theorien liegt darin, daß Hubert und Mauß die ganze Frage mit den Augen des Soziologen betrachten, während für Robertson Smith die Religion die Hauptsache ist und bleibt. Es kann auch nicht bestritten werden, daß, vom Standpunkt der Religionsgeschichte aus, Robertson Smith und seine Schule der Hauptsache näher kommen als Hubert und Mauß. Indessen ist auch für diese der Höhepunkt des Opfers ‘le sacrifice de Dieu’.[21] Auch führen sie ihre Theorie bis zum katholischen Meßopfer fort. Das gleiche haben auch einige derjenigen getan, die bei Robertson Smith in die Schule gegangen sind.

Aus all dem Gesagten geht indessen hervor, daß eine Wiederaufnahme der hierher gehörigen Fragen von Interesse sein dürfte. Um jedoch die eben getadelte Verallgemeinerung zu vermeiden, wird es vorteilhaft sein, das Problem vorläufig noch nicht in seiner ganzen Weite zu behandeln. Zum Gegenstand der vorliegenden Untersuchung wurde daher nur die eine Seite desselben gewählt — freilich die unserer Meinung nach wichtigste —, nämlich das Verzehren der Gottheit oder, wie wir es mit einem Worte nennen, das Götteressen. Indem wir diese Erscheinung verfolgen, wollen wir zuerst zusehen, inwiefern Robertson Smith und seine Schule recht gehabt haben, in den von ihnen betrachteten primitiven Formen nicht bloß den Grund, sondern auch das ursprüngliche Vorkommen des Opfers zu erkennen. Hierauf gehen wir dazu über, die wichtigsten Fälle, in denen auf primitivem Gebiet Götteressen vorkommen, auf ihre Bedeutung hin zu untersuchen. Um in den Begriff „Gottheit“ nicht mehr hineinzulegen als das, wozu wir im Hinblick auf die Urzeit berechtigt sind, und um zu vermeiden, daß wir niedrigeren Formen einen ungebührlich tiefen Inhalt beimessen, wollen wir hauptsächlich diejenigen Vorstellungen klarlegen, die dazu führen, daß das Fleisch gerade dieses oder jenes Tieres verzehrt wird.

Dann, aber auch nicht früher, ist der Weg zu der besonderen Aufgabe einer Untersuchung des Götteressens in

---

[20] A. a. O., S. 110; vgl. auch S. 71. — [21] A. a. O., S. 115.

den Mysterien und im Meßopfer gebahnt. Denn, um diese religionshistorisch erfassen zu können, ist es notwendig, die herrschenden volkstümlichen Vorstellungen, an welche sie anknüpfen, zu verstehen. Solange dies nicht geschehen ist, schwebt jede historische Erklärung dieser Erscheinungen in der Luft. Denn das Neue, es mag so neu sein, als es will, muß einen Punkt der Anknüpfung an Vorhandenes haben. Aber bei unserer Untersuchungsweise wird es uns außerdem auch möglich, zu erkennen, was das Neue von schon Vorhandenem an sich gezogen hat, oder wie es vielleicht im Lauf der Zeiten in gewissen Äußerungen zum Alten zurückgesunken ist. So kann eine Untersuchung dieser Fragen auch dazu beitragen, die historischen Formen der Mysterien, die die Träger der höchsten religiösen Werte gewesen sind, zu verstehen.

II

Die erste Behandlung des Totemismus in der wissenschaftlichen Literatur

Als der englische Dolmetscher John Long in seinen 1791 erschienenen Reiseschilderungen[1] das nordamerikanische Wort totem oder, wie er schrieb, totam[2] in die europäische Literatur einführte, konnte er sicherlich nicht ahnen, welchen wichtigen Platz es in der wissenschaftlichen Diskussion über die ältesten religiösen und sozialen Erscheinungen erhalten sollte. Für Long war der Totemismus ein religiöser Aberglaube der Indianer. Er beschreibt das Totem als den guten Genius des Indianers, der über ihm wacht. Dieses Totem nimmt die Form eines oder des andern Tiers an, und diese Tierart darf der Indianer weder töten, noch jagen, noch essen.[3] In der Zeit nach Long wurde der Totemismus in steigendem Grade der Gegenstand des Interesses der Forscher

[1] Long, Voyages and travels of an Indian interpreter. London 1791. Hier zitiert nach Zimmermanns deutscher Übersetzung, welche den 5. Band des Werkes „Neuere Geschichte der See- und Landreisen", Hamburg 1791, bildet.

[2] A. a. O., S. 128. Das Wort selbst ist ein Ojibway-(Chippeway-) Wort; aber alle Algonkinstämme kennen es, freilich in etwas wechselnder Bedeutung, als Familie, Wappen, Schutzherr. Nach Powells Ansicht (Man 1902) wäre die ursprüngliche Bedeutung „Erde", „Lehm", da sich jeder Totemclan mit Erde von einer bestimmten Farbe bemalte. Vgl. Rev. hist. rel. L, 1904, S. 405. J. H. Trumbull, Natick Dictionary (Bureau of American Ethnology, Bulletin 25) hat im englisch-natickschen Wörterverzeichnis: „totem. this word is a corruption from wuthohtae, wutahtu. See wut-". Bei diesem wiederum: „wut- prefixed to the name of a place or people, forms a gentile or ancestral name as wut-Hebrew, the Hebrew" etc. Wie Totem hieraus erklärt werden soll, sagt Trumbull nicht. Über die verschiedenen Schreibungen des Wortes siehe Frazer, Totemism, S. 1f.

[3] Long, a. a. O., S. 128.

auf nordamerikanischem Gebiet. Zunächst wurde er, wie so vieles andere in der Ethnologie, mehr als eine kuriose, isolierte Erscheinung behandelt. Aber schon für Schoolcraft[4] ist er die Grundlage der indianischen Familieninstitution, eine Auffassung, die mit verschiedenen Modifikationen auch heute noch als die unter den erwähnten Forschern herrschende bezeichnet werden kann.

Seine eigentliche Bedeutung erhielt der Totemismus erst, als er als universale Erscheinung dargestellt wurde. Schon bei Long findet sich ein Ansatz hierzu.[5] Aber erst bei Grey[6] tritt diese Tendenz zielbewußt hervor, indem er Parallelen zu der Kobonginstitution der Australier nicht nur im Totemismus der Indianer[7], sondern auch in den Erzählungen der Bibel[8] sucht. Für Grey ist die Kobonginstitution in der Hauptsache eine soziale Erscheinung. Jede Familie wählt eine Pflanze oder ein Tier als Abzeichen[9], ob aber die Familie nach dem Tier genannt wird oder umgekehrt, läßt Grey unentschieden. Auch über die Entstehung dieser Sitte will er sich nicht aussprechen, gibt aber an, daß die Namen nach der eigenen Ansicht der Eingeborenen oft von einem Tier oder einem Gewächs stammen, das innerhalb des von der Familie bewohnten Gebiets besonders häufig ist.[10] Diese Namen werden nach zwei Gesetzen beibehalten und fortgepflanzt. Erstens, die Kinder nehmen immer den Familien-

[4] Schoolcraft, Informations respecting the history, condition, and prospects of the Indian tribes of the United States, Teil I, S. 420, II, S. 49.

[5] Long, a. a. O., S. 130: „So seltsam, wie diese Idee . . . des Totemismus auch ist, so haben sie doch nicht die Wilden allein gehabt . . .“ Hieraus geht auch hervor, daß das Wort Totemismus schon bei Long vorkommt, nicht erst bei Lubbock, wie u. a. Steensby (Salmonsens Konversationslexikon, Bd. 17, S. 589) glaubt.

[6] Grey, Journal of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia, Bd. I u. II, London 1841.

[7] Kobong heißt nach Grey die australische Parallele zum Totemismus. Dieses Wort ist indessen nur an einigen Orten im Westen bekannt, während es im ganzen übrigen Teil des Landes vollkommen fehlt. Vgl. Spencer und Gillen, The native tribes of Central Australia, S. 112f.

[8] A. a. O., Teil II, S. 227: „A similar law of consanguinity seems to be in Abrahams reply to Abimelech (Genesis XX, 12)“.

[9] „Crest or sign“, a. a. O., Teil II, S. 228. — [10] A. a. O.

namen der Mutter an; zweitens, zwei Personen mit dem gleichen Kobong dürfen einander nicht heiraten.[11] Es besteht überhaupt eine gewisse mystische Verbindung zwischen der Familie und deren Kobong.

Diese Untersuchungen Greys waren es hauptsächlich, die die Anregung zu M'Lennans Artikeln in der Fortnightly Review[12] gaben, durch welche der Totemismus seine wissenschaftliche Bedeutung erhielt. M'Lennan richtete seine Aufmerksamkeit nicht nur auf die soziale Seite der Erscheinung, auf deren Bedeutung für das Verständnis des Matriarchats und der Exogamie, sondern er sah darin auch die Grundlage der Tier- und Pflanzenverehrung. Jetzt nahm man an, daß der Totemismus ein Stadium sei, welches alle Völker durchgemacht hätten.[13] M'Lennan konstatiert ihn nicht nur in Amerika und Australien, sondern nimmt auch als sicher an, daß er in ganz Ozeanien vorkomme.[14] Er meint auch, daß zahlreiche Stämme Australiens dieses Stadium durchgemacht hätten, da ihre Traditionen auf Tiere als Stammväter hinwiesen.[15] Indessen bleibt er nicht dabei stehen, auf den Totemismus bei jetzt lebenden primitiven Völkern hinzuweisen, auch bei den antiken Kulturvölkern glaubt er Totemgötter aufzeigen zu können. Zum Beweis führt er eine Reihe von Tieren an, die nach den Alten „in den Himmeln sind", die in irgend einem Zusammenhang mit den Göttern stehen. Hieraus schließt er, daß die Tiere, wenigstens als Totems, wenn auch nicht als Tiergötter, die Vorgänger der anthropomorphen Götter gewesen seien.[16] Er glaubt daher, zu dem Schlusse kommen zu können, daß die Alten das Totemstadium durchgemacht haben und daß wir im Totemismus die Grundlage ihrer Mythologie zu erblicken haben.[17] Das Charakteristische des Totemstadiums besteht nach M'Lennan darin, daß jeder Stamm den Namen eines Tieres oder einer Pflanze trägt, die das Symbol oder Zeichen

---

[11] A. a. O., Teil II, S. 226.

[12] M'Lennan, The worship of animals and plants. Fortnightly Review, Bd. VI, 1869, S. 407—427, 562—582 u. Bd. VII, 1870, S. 194—216.

[13] Fortnightly Review, VI, 1869, S. 427. — [14] A. a. O., S. 411.

[15] A. a. O., S. 418. — [16] A. a. O., VII, S. 214.

[17] A. a. O., VII, S. 216.

des Stammes sind und in religiöser Weise betrachtet werden (religiously regarded), d. h. ein Totem ist. Bei einem solchen Stamme herrscht Matriarchat und Exogamie, und die Mitglieder des Stammes glauben meist, von dem Totem abzustammen.[18] Sie haben keinen Gott im eigentlichen Sinne des Wortes, und das einzige wohlwollende Wesen, das sie kennen, ist das Totem.[19] Inwiefern dieses der Gegenstand eigentlicher Verehrung ist, darüber sind die Äusserungen von M'Lennan in gewissem Sinn voll Widerspruch. Er zitiert Greys Auffassung, nach der zwischen dem Australier und seinem Kobong eine mystische Verbindung besteht. Dieses ist sein Freund und Beschützer. Tiere der Totemart dürfen nicht getötet werden. Geschieht dies ausnahmsweise doch, so müssen besondere, genau bestimmte Regeln beobachtet werden. Ist es eine Pflanze, so darf sie nicht gepflückt werden.[20] Diese Bestimmungen können jedoch wohl nicht als eigentliche religiöse Verehrung gelten. Anderseits aber weist M'Lennan Totemgötter bei den Melanesiern nach, wenigstens haben diese Götter, die in Vögeln, Fischen und Pflanzen eingeschlossen sind (enshrined)[21]. Bei den Huronen findet er den Bären als eine Art höchsten Gottes, und bei den Natches kommt Sonnenkult vor, weil die Sonne als Totem aufgefaßt wird.[22] Bei diesen letzten Völkern, meint er, habe sich also eine wirkliche Verbindung zwischen dem Gotte und seinen Verehrern ausgebildet; das führe zur Einführung religiöser Zeremonien, um den berechtigten Zorn des Totems zu stillen und sich seines dauernden Schutzes zu versichern.[23] Es ist ja auch M'Lennans Hauptziel, zu beweisen, daß es vor dem Auftreten der anthropomorphen Götter ein Stadium gab, wo Tiere und Menschen sowie Himmelskörper, die dann in tierischer Gestalt gedacht wurden, zu Göttern gemacht und verehrt wurden; darin erblickt er eine direkte Folge des Verhältnisses zwischen dem Totemtier und den Mitgliedern des mit demselben verbundenen Clans.

Eine andere Unklarheit, die M'Lennan mit der Literatur seiner Zeit teilt, ist, daß er den Totemismus und Tier- oder Pflanzenkultus nicht streng auseinanderhält. Er sagt z. B.

[18] A. a. O., VI, S. 427. — [19] A. a. O., VI, S. 415.
[20] A. a. O., VI, S. 414. — [21] A. a. O., VI, S. 421.
[22] A. a. O., VI, S. 419. — [23] Vgl. a. a. O., S. 427.

am Anfang eines der hier behandelten Artikel: „The subjects of the inquiry are Totems and Totem-gods, or, speaking generally, animal and vegetable gods". Die gleiche Auffassung treffen wir bei John Lubbock, wenn er bei der Aufzählung der ersten Stadien religiösen Denkens u. a. erwähnt: „Nature-worship, or Totemism; in which natural objects, trees, lakes, stones, animals etc. are worshipped".[24] Diese Unklarheit der wissenschaftlichen Terminologie hat große Verwirrung hervorgerufen. Obwohl der Unterschied nunmehr ganz klar sein dürfte, wird er auch heute noch gelegentlich übersehen.

Dagegen wird wohl noch heute darüber debattiert, ob der Totemismus auch religiös, nicht bloß sozial sei. Die religiöse Seite desselben kann noch nicht als allgemein anerkannt bezeichnet werden. M'Lennan selbst beschränkte sein Interesse für den Totemismus, wenn man von den erwähnten Artikeln absieht, hauptsächlich auf das soziale Gebiet, und viele seiner Nachfolger haben das Gleiche getan. Einem anderen Manne fiel die Aufgabe zu, M'Lennans Anregung auf dem Gebiet der Religionen zu verfolgen, nämlich Robertson Smith. In „Kinship and marriage in early Arabia" untersucht er, indem er nach seiner eigenen deutlichen Angabe von M'Lennan ausgeht[25], die sozialen Einrichtungen der Araber zur Zeit von Mohammeds Auftreten und schließt aus ihnen auf einen bei den primitiven Semiten herrschenden Totemismus. Er geht von der bei den Arabern alles beherrschenden Blutrache aus und findet, kurz gesagt, daß eine verwandte Gruppe sich negativ definieren läßt als eine Gruppe, innerhalb deren keine Blutfehde[26] existiert, und positiv als eine Gruppe, die in jedem vorkommenden Fall von Blutrache gemeinsam auftritt.[27] Der Grund zu dieser oft sehr schwer empfundenen Pflicht der Blutrache ist die Überzeugung, daß man *eines* Blutes ist.[28] Dies kam auch dann zum Aus-

---

[24] Lubbock, On the origin of civilization, S. 119. In seinem Buche „Naturdyrkelse (Totemismus) i de gammel-semitiske religioner" (Kristiania 1904) teilt Vold, nach dem Titel und der Anordnung des Materials zu schließen, die Auffassung Lubbocks, doch werden auch Autoren, die anderer Meinung sind, wenigstens zitiert.

[25] Kinship and Marriage in early Arabia (Cambridge 1885), III, S. 186, 301 und an anderen Stellen.

[26] A. a. O., S. 22. — [27] A. a. O., S. 23. — [28] A. a. O., S. 47.

druck, wenn die Araber Bündnisse abschlossen, denn dies geschah immer unter Formen, welche ausdrückten, daß die sich verbindenden Parteien ihr Blut zu einem gemeinsamen mischten.[29] Sie mischten aber nicht bloß ihr eigenes Blut, sondern zugleich das irgend eines Gottes oder Fetischs, um anzudeuten, daß sie auch eines Blutes mit diesem seien.[30] Eine so bestimmte Auffassung der Blutgemeinschaft kann nicht während des unter den Arabern herrschenden Patriarchats entstanden sein, das eine Lockerung des Zusammengehörigkeitsgefühls mit sich gebracht hat, sondern muß in die Zeiten des Matriarchats zurückreichen.[31] Falls zu diesen Tatsachen hinzutritt, daß wir greifbare Gründe zu der Annahme haben, daß diese verwandten Gruppen Tier- und Pflanzennamen trugen und zugleich mit den Tieren, deren Namen sie trugen, von einem gemeinsamen derartigen Tier herzustammen glaubten, ferner, daß alle Tiere dieser Art, wenn auch nicht verehrt, so doch mit einer gewissen Achtung betrachtet wurden, so meint Robertson Smith den Totemismus bei diesen Völkern erwiesen zu haben.[32]

In diesen Untersuchungen findet er den Ausgangspunkt seines für die Religionsgeschichte in vieler Hinsicht epochemachenden Werkes „The religion of the Semites".[33] Denn in dem Blutbund nicht nur der Stammesmitglieder unter-

[29] A. a. O. — [30] A. a. O., S. 50ff. — [31] A. a. O., S. 119.

[32] A. a. O., S. 188: „The complete proof of early totemism in any race involves the following points: 1. the existence of stocks named after plants and animals; 2. the prevalence of the conception that the members of the stock are of the blood of the eponym animal, or are sprung from a plant of the species chosen as totem; 3. the ascription to the totem of a sacred character, which may result in its being regarded as the god of the stock, but at any rate makes it be regarded with veneration, so that, for example, a totem animal is not used as ordinary food. If we can find all these things together in the same tribe, the proof of totemism is complete; but, even where this cannot be done, the proof may be morally complete if all the three marks of totemism are found well developed within the same race". Mit diesem Untersuchungsschema glaubt er den Totemismus bei den primitiven Semiten konstatieren zu können.

[33] Ein instruktives Referat über die Auffassung Robertson Smiths und die unmittelbar daran anschließende Diskussion gibt E. Aurelius, Bibelforskaren, 1903, S. 282ff.

einander, sondern auch zwischen diesen und der Totemart findet er den Schlüssel zu den wichtigsten religionshistorischen Problemen. Er glaubt zu der Annahme berechtigt zu sein, daß das Verhältnis des Gottes zu seinen Verehrern dasselbe war, wie das zwischen den einzelnen Mitgliedern desselben Clans, d. h. das eines Freundes zu seinen Freunden, oder, da ja das Totem auch der Stammvater des Stammes war, das eines Vaters zu seinen Kindern.[34] Der ursprünglichste Ritus wäre also die gemeinsame frohe Bundesmahlzeit, an der alle Stammesangehörigen, also auch der Gott, teilnehmen, und durch die die Bande des Blutes mit all ihren Verpflichtungen erneuert und verstärkt wurden.[35] Dies geschah dadurch, daß das bei dieser Mahlzeit verzehrte Tier der Totemart angehörte und also selbst nicht bloß ein Mitglied des Clans, sondern auch etwas Göttliches, Heiliges war.[36] In dieser Bundesmahlzeit findet Robertson Smith den religiösen Urritus, und nicht nur den Ursprung des Opfers, sondern auch das ursprüngliche Opfer. Der Grundtypus des Opfers ist also hiernach nicht ein dem Gotte dargebrachtes Geschenk, ein Tribut, sondern „simply an act of communion with him".[37]

Es liegt auf der Hand, von welch ungeheuerer Bedeutung eine solche Zurückführung der religiösen Erscheinungen auf einen einheitlichen Ausgangspunkt für die Religionsgeschichte wäre.[38] Robertson Smith hatte der wissenschaftlichen Welt eine Untersuchung des Totemismus gegeben, wie er ihn bei den Semiten rekonstruieren zu können glaubte. Er erklärte freilich, wenn man die Erscheinungen der semitischen Religion auf den Totemismus zurückführte, so sei das etwas ganz anderes, als wenn man behaupten wollte,

---

[34] The religion of the Semites, S. 40, 255 und an anderen Stellen.

[35] A. a. O., S. 265 u. 275. — [36] A. a. O., S. 288 u. 295.

[37] A. a. O., S. 111 u. 226.

[38] Wie man sich auch zu der Frage stellen mag, ob es Robertson Smith gelungen ist, allen Kult in der Religion auf ein Gemeinsamkeitsopfer zurückzuführen, sicher ist, daß er durch seine Untersuchungen den Grund zum religionshistorischen Verständnis derjenigen Seite der Religion gelegt hat, die das Dogma beiseite läßt und in mystischen Riten und Sakramenten volle Befriedigung findet.

alle Religionen seien aus dem Totemismus abzuleiten.[39] Aber seine Nachfolger und Schüler haben nicht nur dies behauptet, sondern sind noch viel weiter gegangen.

Der Totemismus, den Robertson Smith bei den Semiten fand, wurde von seinen Nachfolgern zu einem Ideal-Totemismus gemacht, in den nicht bloß alles, was als Spur des Totemismus gedeutet werden konnte, eingeordnet werden sollte, sondern aus dem auch so gut wie alle religiösen Erscheinungen erklärt werden sollten. Besonders Jevons[40] war es, der diese Konstruktionen vollendete. „Nirgends ist diese universelle Einrichtung so plastisch durchgeführt", sagt Kohler von dem Totemismus der nordamerikanischen Rothäute[41], aber man kann diesen Satz in voller Ausdehnung auch auf den Jevonsschen Totemismus anwenden. Aber Jevons läßt natürlich den Totemismus keineswegs bloß die religiöse Grunderscheinung sein, sondern, da Religion und Gesellschaft auf primitivem Standpunkt ja nur verschiedene Seiten derselben Sache sind, wird der Totemismus „the prime motor of all material progress" und zwar besonders der Viehzucht und des Ackerbaus.[42]

Es entsteht nunmehr eine Schule, die überall Totemismus wittert. „Der Totemglaube gehört zu den bildendsten, lebensvollsten religiösen Trieben der Menschheit. In dem Totemismus liegt die künftige Familien- und Staatenbildung im Keime.[43] „Totemism is heraldry, architecture, economics, sociology.[44]

Alle diese Gesichtspunkte können hier nicht in gleicher Weise zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden, denn was uns hier vornehmlich interessiert, ist die speziell religiöse Betrachtungsweise, mit der Robertson Smith an den Totemismus herantrat, genauer, uns interessiert die Theorie von dem totemistischen Opfer, dem Essen des Totemgottes

[39] A. a. O., S. 139.

[40] Jevons, An introduction to the history of religion, London 1896. Vgl. Söderblom, Mysterieceremonier och deras Ursprung, Ymer 1906, S. 194.

[41] Kohler, Zur Urgeschichte der Ehe, in Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. XII, 1897, S. 213.

[42] Jevons, An intodruction etc., S. 111 ff.

[43] Kohler, a. a. O., S. 213.

[44] Brabrook, „Presidential Adress", Folk-Lore 1903, XIV, S. 22.

nach Jevons. Damit aber eine Untersuchung dieser Frage einigermaßen ergiebig werde, müssen wir auf die wichtigsten andern Hauptpunkte des Totemismus-Problems Rücksicht nehmen. Denn wie Robertson Smith sagt: „The advantage of J. F. Mc Lennans totem hypothesis over all previous theories of primitive heathenism is that it does justice to the intimate relation between religion and the fundamental structure of society which is so characteristic of the ancient world, and that the truth of the hypothesis can be tested by observation of the social organisation as well as the religious beliefs and practices of early races".[45] Aber dieses Festhalten des unlösbaren Zusammenhangs zwischen Religion und Kultur ist ein eminenter Vorzug der Untersuchung von Robertson Smith über die Religion der Semiten. Auch wenn dieser Zusammenhang für uns, die wir gewohnt sind, die Religion mit einer bestimmten Lehre, einem bestimmten Glaubensbekenntnis zu verbinden, nicht so unmittelbar klar ist, liegt es doch auf der Hand, wenn es sich um eine Zeit handelt, wo die Religion nichts ist als Ritus.[46] Wir können also bei unserer Untersuchung des Totemismus nicht lediglich den Maßstab des Religionshistorikers anlegen, sondern müssen auch die sozialen Hauptpunkte aufnehmen. Dies läßt sich am besten ausführen, wenn wir von der englischen Schule ausgehen, die eine Darstellung des Totemismus gegeben hat, wenn auch nicht so, wie er historisch in seiner höchsten Form erscheint, aber so, wie er nach der Meinung dieser Gelehrten sein müßte, wenn er ein wirklicher Totemismus wäre. Wir werden dann sehen, ob alle diese Punkte zusammen oder jeder für sich wirklich den Totemismus konstituieren. Dies läßt sich am besten klarstellen, wenn wir untersuchen, ob diese Punkte sich auch aus allgemeinen Gesichtspunkten erklären lassen, oder ob sie nur durch den Totemismus verständlich werden.

[45] Kinship and mariage in early Arabia, S. 223.

[46] Robertson Smith, The religion of the Semites, S. 16: „And here we shall go very far wrong if we take it for granted that what is the most important and prominent side of religion to us was equally important in the ancient society with which we are to deal". Und weiter S. 20: „Religion in primitive times was not a system of belief with practical applications; it was a body of fixed traditional practices, to which every member of society conformed as a matter of course".

Im Begriff des Totemismus liegt für diese Schule, daß eine ganze Tier- oder Pflanzenart — nicht ein einzelnes Individuum — mit einem ganzen Clan[47] in Verbindung steht. Diese Verbindung besteht darin, daß der Clan und die Totemart als blutsverwandt gelten, so daß die Menschen den Namen der Tierart tragen und zusammen mit dieser von einem Totemindividuum als gemeinsamem Stammvater abzustammen glauben.[48] Von diesem Stammvater vererbt sich das Totem in weiblicher Linie, und Personen desselben Totems dürfen einander nicht heiraten.[49] Auf Grund des gemeinsamen Blutbandes dürfen die Mitglieder des Clans ihr Totem nicht jagen, fangen oder töten[50], und wenn anderseits ein totes Totem angetroffen wird, betrauert und begräbt man es ebenso wie ein anderes Mitglied des Clans.[51]

Das Totem wird aber im allgemeinen nicht bloß als Bruder, sondern auch als Beschützer und göttlicher Freund aufgefaßt.[52] Gleichwohl aber erfolgt hie und da eine feierliche Opferung eines Totemtiers, das dann ganz — nichts darf übrig bleiben — von den Mitgliedern des Clans verzehrt wird.[53]

---

[47] Jevons, An introduction to the history of religion, S. 101 u. 120. Frazer, Totemism, S. 1. Robertson Smith, The religion of the Semites, S. 124.

[48] Jevons, a. a. O., S. 104 u. 209. Frazer, a. a. O., S. 3. Robertson Smith, Kinship and mariage in early Arabia, S. 186, und Religion of the Semites, S. 124.

[49] Frazer, a. a. O., S. 58ff. u. 69ff. Kohler, Zur Urgeschichte der Ehe. Robertson Smith, Kinship etc., S. 187.

[50] Jevons, a. a. O., S. 102. Frazer, a. a. O., S. 7 u. 11. Robertson Smith, Kinship etc., S. 186f., und Religion etc., S. 124.

[51] Jevons, a. a. O., S. 102. Frazer, a. a. O., S. 14.

[52] Jevons, a. a. O., S. 104. Frazer, a. a. O., S. 20ff. Robertson Smith, Kinship etc., a. a. O.

[53] Jevons, a. a. O., S. 144ff., besonders S. 153f. Frazer, a. a. O., S. 48ff. Robertson Smith, The religion of the Semites, S. 281 u. ö. Reinach, der in der Frage des Totemismus eigentlich nur den erwähnten Engländern nachspricht, hat in einem Artikel Phénomènes généraux du totémisme animal (Revue scientifique 13. Okt. 1900, neu gedruckt in Cultes, mythes et réligions, I, S. 9ff.) einen Code du totémisme aufgestellt, in dem er die Hauptkennzeichen des Totemismus in zwölf Punkten zusammenfaßt. Diese enthalten jedoch nichts eigentlich Neues.

Ein Totem ist immer eine ganze Art, nie ein einzelnes Individuum. Zwischen dieser Art und einem Clan oder Stamm besteht ein Bündnis. Die Erklärung hierfür haben wir nicht in einer eigentümlichen Beschaffenheit des Totems an und für sich zu suchen, sondern in dem kulturellen Standpunkt der totemistischen Völker; das entspricht genau der oben vorgetragenen Auffassung von dem Zusammenhang zwischen Religion und Kultur. In diesem Stadium, das die Soziologen Clan-Stadium nennen, müssen wir die Entstehung des Totemismus suchen.[54] Hier bedeutet die Gruppe, der Clan, alles, das Individuum nichts. Man kann sagen, daß der einzelne nicht existiert.

Ein gutes Beispiel dafür, wie wenig unsere Vorstellungen von Individualität auf dieser Stufe berechtigt sind, finden wir in den Geschlechtsbezeichnungen und verwandten Benennungen des Aruntavolkes in Australien. Ein Panungamann nennt seine Frau, die doch ein Individuum ist, Unawa, ebenso aber bezeichnet er alle Frauen, die derselben Gruppe wie seine Frau angehören. In allen analogen Fällen wird eine ähnliche Gruppenbenennung verwendet. Ein Mann nennt seine eigenen Kinder Allira; so nennt er aber auch die Kinder aller seiner Clanbrüder, während alle Kinder seiner Schwestern Umba heißen. Es gibt auch kein eigenes Wort für Mutter, denn Mia bedeutet nicht bloß Mutter, sondern auch Mutterschwester, d. h. alle die, die zu dem Vater in demselben Clanverhältnis stehen wie die wirkliche Mutter.[55] Das Individuum ist auf dieser Stufe alles, was es ist, nur als Mitglied des Clans. Irgendwelche Rechte als Mensch hat es nicht, nur als Mitglied des Clans hat es solche. Die Religion besteht bloß darin, daß der Clan gemeinsam ererbte Bräuche beobachtet. Das Individuum, der einzelne Mensch, ist ebenso wie der individualisierte Gott erst das Produkt einer hohen

[54] Jevons, a. a. O., S. 90ff. Giddings, Principles of sociology, an analysis of the phaenomena of association and of sozial organization, New York 1898, S. 73. Die Auffassung, nach der der Clan älter ist, als die Familie, halte ich für die richtige; Beweise hierfür sollen im Verlauf dieser Arbeit gegeben werden. Indessen wird sie z. B. von Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, Berlin 1902, S. 68ff., bestritten.

[55] Spencer and Gillen, The native tribes of Central Australia, S. 74f.

Kultur. Es ist also klar, daß sich der Clan in diesem Stadium nicht einem Individuum verbunden fühlen kann, sondern nur einer Analogie des Clans, also einer Art.[56]

Diese Art muß nicht immer eine Tierart sein, oft ist es eine Pflanzengattung, „but in addition to those of living things, there are also such totem names as wind, sun, water, or cloud — in fact there is scarcely an object, animate or inanimate to be found in this country occupied by the natives which does not give its name to some totemic group of individuals".[57] Frazer zählt zwar allerlei Arten von Totems auf[58], die das oben Gesagte, daß das Totem eine Art sei, aufzuheben scheinen. Aber betrachten wir Totemnamen wie Asche, Regen, warmer Wind, Honig, frisches Wasser, Salz genauer, so finden wir, daß sie in gewissem Sinne als Artnamen betrachtet werden können. Schwerer wiegt es, wenn ein einzelner Stern oder die Sonne als Totem angesehen wird. Aber bei den Inkas z. B., die die Sonne zum Totem gehabt haben sollen, ist diese eigentlich nur ein äußeres Zeichen für die Erhabenheit und Oberhoheit des Geschlechts. Hierzu kommt, daß bei den jetzt lebenden totemistischen Völkern das Totem seinen Charakter mehrfach ganz verloren hat. Bei mehreren Völkern hat es sich zu einer ungefähren Analogie unserer Familiennamen und Wappen entwickelt. Es ist ja klar, daß ein Totem von dieser Bedeutung ein individueller Gegenstand sein kann, ohne daß hierdurch die allgemeine Regel aufgehoben wird. Noch viel mehr wird dies der Fall sein, wenn die Entwicklung soweit geht, daß die einzelnen Individuen besondere Totems annehmen. Auf der heutigen Stufe der Entwicklung gibt es nämlich nicht nur Clantotems, sondern auch individuelle und solche für die beiden Geschlechter. Es wäre für die

[56] „In the system of totemism men have relations not with individual powers of nature, i. e. with gods, but with certain classes of natural agents. The idea is that nature, like mankind, is divided into groups or societies of things, analogous to the groups or kindreds of human society. As life analogous to human life is imagined to permeate all parts of the universe, the application of this idea may readily be extended to inanimate as well as to animate things." Robertson Smith, The religion of the Semites, S. 126.

[57] Spencer and Gillen, The native tribes of Central Australia, S. 112.

[58] Frazer, Totemism, S. 24ff.

Beurteilung des Totemismus von außerordentlichem Wert, wenn man eine Übersicht erhalten könnte, wie die ursprünglichen Arten der Totems sich zu diesen dreien verhalten, und ob die ältesten Totems nie etwas anderes als Tier- oder möglicherweise Pflanzenarten sein konnten.[59] Aber einerseits ist es jetzt nicht möglich, mit historischer Sicherheit den ursprünglichen Totemismus bei den primitiven Völkern zu bestimmen, anderseits hat die schwankende Auffassung, welche die verschiedenen Schilderer vom Wesen des Totemismus haben, die Sache noch mehr verwirrt. Dazu kommt, daß es mit dem Totemismus ging wie mit so vielen anderen Erscheinungen auf diesem Gebiet: hatte ein Forscher bei einem Volke neue besondere Züge gefunden, die vielleicht ausschließlich durch die kulturelle Organisation gerade dieses Volkes bedingt waren, so beeilte man sich sofort, aufgrund der „gleichartigen psychischen Organisation" des Menschen auch allen anderen Völkern diese Züge anzudichten. Dies hat keineswegs dazu beigetragen, die wirkliche Situation zu vereinfachen, sondern vielmehr sie zu verwirren. Denn die

[59] Vgl. Robertson Smith, The religion of the Semites, S. 126: „The statistics of totemism show that the natural kinds with wich the savage mind was most occupied were the various species of animals". Den gleichen Schluß gestattet Stolpes Auseinandersetzung über die ornamentalen Motive der Naturvölker. Er sagt in Studier i amerikansk ornamentik, Stockholm 1896, S. 4: „Während es, so viel ich weiß, kaum ein Naturvolk gibt, dessen Ornamentik nicht in den meisten Fällen von Vorlagen aus dem Tierreich, mit Einschluß des Menschen, herstammt, findet man nur höchst selten, daß primitive Völker ihre Motive aus dem Pflanzenreich holen". Und ferner S. 5: „Das ist gerade das Eigentümliche an den aus dem Pflanzenreich abgeleiteten Motiven, daß sie sämtlich eine höhere Kultur vorauszusetzen scheinen". Schurtz glaubt in Urgeschichte der Kultur, S. 101, sagen zu können: „Es macht durchaus den Eindruck, daß die von Tieren abgeleiteten Totems nicht nur die häufigsten, sondern auch die ältesten sind, während die anderen wohl erst bei der Teilung älterer Sippen entstanden sein mögen". Dasselbe ergibt sich aus von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, S. 360: „Daß der Eingeborene dort oben (am Himmel) ganz vorwiegend Tiere sieht, geschieht aus demselben Grunde, weshalb er sie hier unten in allen möglichen Dingen sieht, die ihn nur durch irgend ein kleines Merkmal an irgend ein Tier erinnern; er kann gar nicht anders, weil er hauptsächlich nach seinen Jägerinteressen apperzipiert".

psychische Gleichartigkeit ist — das muß genau beachtet werden — mit allem, was damit zusammenhängt, bloß eine Arbeitsmethode, eine Arbeitshypothese, wenn auch vielleicht als solche unentbehrlich. Aber gleichartige Triebe, Neigungen, Anlagen usw. sind in den Ausdrücken, die sie sich schaffen, ganz vom Milieu abhängig. Wir kennen kein einziges Volk, das man nicht als Kulturvolk bezeichnen könnte in dem Sinne, daß es eine lange Entwicklung hinter sich hat, während welcher seine Einrichtungen unbedingt mehr oder weniger durchgreifende Veränderungen erfahren haben müssen.[60] Es muß also unter allen Umständen irreführen, wenn man ein Volk auswählt und alle Züge in seinen Institutionen für wirklich primitiv erklärt, denn dann müßten sie sich bei den entsprechenden Institutionen aller anderen Völkern wiederfinden. Wir können historisch nur Totemismen, nicht den Totemismus nachweisen, ebenso wie historisch nicht die Religion existiert, sondern nur Religionen. Doch ist es natürlich vollkommen berechtigt und der wissenschaftlichen Klarheit halber zuweilen unvermeidlich, vom Totemismus und seinen Hauptkennzeichen zu sprechen, wenn nur diese als gewisse allgemeine Sätze aufgefaßt werden, die bei der gegenwärtigen Lage der Dinge die verschiedenen Totemismen am besten erklären. Der Gang der Untersuchung wird dies schärfer beleuchten.

Was die übrigen Kennzeichen des Totemismus betrifft, so dürfte es am zweckmäßigsten sein, sie erst im weiteren Verlauf dieser Arbeit zu behandeln.

Wir gehen nun daran, den Totemismus zu schildern, wie er sich bei jetzt lebenden Völkern findet. Am besten dürfte es sein, mit den Völkern zu beginnen, bei denen die Forschung ihn zuerst beachtet hat, nämlich bei den Indianern.

[60] Eine sehr wertvolle Darstellung, wie solche Veränderungen trotz der Zähigkeit, mit der der Primitive am Brauche festhält, vor sich gehen können, geben Spencer and Gillen, The native tribes of Central Australia, S. 12ff. Sie sagen: „We have come to the conclusion that at a time such as this, when the older and more powerful men from various groups are met together, and when day by day and night around their camp fires they discuss matters of tribal interest, it is quite possible for changes of custom to be introduced . . . That changes have been introduced, in fact, are still being introduced, is a matter of certainty".

III

Der Totemismus in Amerika

Für das Studium des Totemismus in Amerika dürften die Verhältnisse bei den sogen. Nordwestindianern am ergiebigsten sein.[1] Bei keinem anderen Stamme hat er, wenigstens zu der Zeit, wo eine wirklich methodische Forschung einsetzte, allen Gebieten des Lebens so deutlich seinen Stempel aufgedrückt. Freilich sind bei ihnen, ebenso wie bei allen andern Völkern, teils durch innere Wanderungen und Machtschwankungen, teils auch, und zwar hauptsächlich, durch freund- oder feindschaftliche Berührung mit den Weißen, die alten Sitten und Erbsagen entstellt und verdrängt worden; aber sie haben in ihrer eigentümlichen dekorativen Kunst ein auffallend starkes Mittel zur Bewahrung derselben gehabt.[2]

[1] Die Nordwestindianer, d. h. die Gruppe von Stämmen, die am Stillen Ozean zwischen dem Juan-de-Fuca-sund und der Yakutatbucht (48.—60. Breitengrad) wohnen, sind freilich an Aussehen und Sprache verschieden, durch ihre Industrie, ihre Sitten und Bräuche aber bilden sie ein gegen die übrigen Indianer abgegrenztes Ganzes. Das Klima bedingt eine bestimmte Einteilung ihres Lebens. Während des kurzen Sommers treiben sie Jagd oder Fischfang. Der lange, harte Winter führt sie in Städte zusammen. Diesen Unterschied spiegeln ihre sozialen Einrichtungen treulich wieder.

[2] Das Charakteristische dieser Kunst ist, daß sich die Tierfiguren nicht zu geometrischen entwickelt haben, sondern daß man nach wie vor in ihnen Tiere erkennt, wenn auch natürlich die charakteristischsten Teile auf Kosten der anderen hervorgehoben werden. „Charakteristisch ist, daß ein Teil von ihnen, besonders die Säugetiere, oft sozusagen vermenschlicht worden sind, so daß ihre Köpfe und Glieder mehr an Menschen erinnernde Formen angenommen haben.“ So Stolpe, Studier i amerikansk ornamentik, S. 33—36, sowie Boas, The decorative art of the Indians of the North Pacific Coast, in Bulletin of the American Museum of Natural History, Teil IX (1897), S. 123—176. Swan, The Haidah Indians of Queen Charlotte's Islands, British Columbia; with a brief Description of their Carvings, Tattoo Designs, etc. Smithsonian Contributions to knowledge, XXI, Washington 1876.

Auch die Ausübung dieser Kunst leidet natürlich durch die Berührung mit der christlichen Kultur und droht ganz zu verschwinden, aber Erklärungen und damit zusammenhängende Mythen haben sich bis in unsere Tage erhalten. Diese Kunst mit ihren charakteristischen Tier- und Menschenfiguren steht ganz im Dienste des Totemismus und der aus ihm entsprungenen Mythologie. Die Forschung unter diesen Völkern hat eine lange und reiche Geschichte, die besonders durch Boas' ausdauernde und hervorragende Arbeit ihren Abschluß erhalten hat.[3]

Eigentliche Tiertotems haben die Tlinkiten, Haidas, Tsimsianen und Hailtsukeu. Die beiden ersten haben je zwei Phratrien: Rabe und Wolf bei den Tlinkiten, Rabe und Adler bei den Haidas. Diese Phratrien sind bei den Tlinkiten in folgende Totems eingeteilt: die Phratrie des Raben in: Rabe, Frosch, Gans, Seelöwe, Eule, Lachs, Biber, Dorsch und Rochen; die des Wolfes in: Wolf, Bär, Adler, Butzkopf, Hai, Alke, Möwe, Sperber und „Donnervogel". Die Phratrien der Haidas zerfallen in folgende Totems: die Adler-Phratrie in: Adler, Rabe, Frosch, Biber, Hai, Mond, Ente, Dorsch, „Waski" (ein sagenhafter Wal mit fünf Rückenflossen), Wal und Eule; die Raben-Phratrie in: Wolf, Bär, Butzkopf, Rochen, Bergziege, Seelöwe, „Tsémaos" (ein Seeungeheuer), Mond, Sonne, Regenbogen, „Donnervogel". Jeder dieser Totemclane ist dann wieder in gentes eingeteilt, die nach ihren Wohnhäusern heißen. Die Tsimsianen haben vier Totems: Rabe, Adler, Wolf und Bär, die Hailtsuken drei: Rabe, Adler und Butzkopf.

Was nun diese Totems für die Indianer bedeuten, darüber gibt es bei den Berichterstattern recht divergierende Meinungen. Der Grund hierfür liegt sicher nicht nur in dem Unvermögen des Europäers, einen primitiven Gedanken-

[3] Die Arbeiten von Boas, die bei dieser Darstellung des Totemismus jener Stämme hauptsächlich benützt wurden, sind der 4., 5., 6. und 7. Report of the Committee appointed for the purpose of investigating and publishing reports on the physical characters, languages, and industrial and social condition of the North-western Tribes of the Dominion of Canada, im Report of the British Association for the Advancement of Science 1888—91, sowie seine Abhandlung: The social organisation and the secret societies of the Kwakiutl Indians (Report of the U. S. National Museum under the direction of The Smithsonian Institution 1895).

gang zu erfassen, sondern noch mehr darin, daß dieser primitive Gedankengang auch für die heutigen Indianer selbst nicht mehr ganz verständlich ist. Jacobsen spricht vom Totemismus in folgender Weise: „Die vier Gottheiten, die die Tsimsianen, Haidas und andere indianische Stämme anbeten, sind der Bär, der Adler, der Wolf und der Rabe. Jedes Mitglied eines Stammes gehört einer dieser vier Gottheiten und gibt dies zu erkennen, indem er an der Spitze des zu seinem Hause gehörenden Wappenpfahls einen geschnitzten Bären, Adler, Wolf oder Raben anbringt. Hierdurch wird jeder Stamm in vier große Familien geteilt, und für diese gibt es eine Reihe alter Vorschriften, die niemand mehr erklären kann. So darf z. B. ein Mann aus der Rabenfamilie kein Mädchen aus derselben Familie heiraten, sondern muß eines aus der Adler-, Wolf- oder Bärenfamilie wählen. Selbst unter den Indianern, die schon zum Christentum übergegangen sind, wird an diesem Brauch strenge festgehalten".[4]

Wir sehen also, Jacobsen hat eine nicht unwesentliche Vereinfachung zustande gebracht, da er von vier Gottheiten und vier Familien spricht. Es ist freilich höchst wahrscheinlich, daß Rabe und Wolf bei den Tlinkiten, Rabe und Adler bei den Haidas die ursprünglichen Totems waren, die weitere Teilung also eine spätere Verzweigung ist. Aber wenn es gilt, die heutigen Erscheinungen zu erklären, ist es wohl am besten, wenn man nicht allzusehr auf solche Wahrscheinlichkeiten baut. Betrachten wir die Sache in dieser Weise, so dürfen wir es wohl unterlassen, von den Gottheiten zu sprechen, so sehr wir vermeinen könnten, damit den totemistischen Gedankengang zu treffen, und wir können uns mehr an die soziale Seite des Totemismus halten.

Für diese hat Jacobsen einen offeneren Blick gezeigt als Krause, der in seinem bekannten Buch über die Tlinkitindianer[5] das Totem einfach einen eigentümlichen Schmuck dieser Völker nennt[6] und seine Bedeutung für die Einteilung

---

[4] Woldt, Kaptein Jacobsens Reiser til Nordamerikas Nordvestkyst 1881—83, overs. ved J. Utheim 1887, S. 18.

[5] Krause, Die Tlinkit-Indianer, Jena 1885.

[6] „Ein eigentümlicher Schmuck des Hauses sind die Wappenpfähle oder Totems, welche von reichen Häuptlingen vor ihren Häusern errichtet werden und mitunter gegen 15 m hoch sind." Zu dem Worte Totem gibt er die Anmerkung: „Das Wort ist der

dieser Stämme übersieht. Er hat nur gefunden, daß sich die Tlinkitindianer immer nach dem von ihnen bewohnten Platz nennen.[7] Freilich findet er es eigentümlich, daß dieselben Geschlechter an verschiedenen Orten vorkommen; dieser Umstand aber wird seiner Meinung nach hinreichend erklärt durch die Sitte der „wechselseitigen Ehen und durch das Gesetz der mütterlichen Erbfolge".[8]

Daß man das bei allen nördlichen Stämmen herrschende Matriarchat und die Exogamie mit den von ihm aufgezählten Tiernamen der Geschlechter zusammenstellen kann, ist ihm entgangen. Und dies ist wohl erklärlich durch den von Boas mehr als einmal bemerkten Umstand, daß von einer Auffassung, derzufolge die Angehörigen des Stammes Nachkommen des Totemtieres wären, heute nicht mehr die Rede ist.[9] Dem, der fragt, wie die Indianer ihr Totem bekommen haben, wird nämlich jetzt regelmäßig eine Geschichte erzählt, wie einmal ein Indianer etwas mit einem Tier einer gewissen Art zu schaffen hatte, worauf seine Schwestern und deren Nachkommen dieses als Totem annahmen.[10]

Algonquin-Sprache entnommen und durch Schoolcraft eingeführt worden. Nach Max Müller lautet es ursprünglich 'ote", a. a. O., S. 130. Abgesehen von der Unrichtigkeit der Angabe, daß Schoolcraft das Wort eingeführt habe, ist es klar, daß Krause, der doch die von ihm beschriebenen Völker hinlänglich kennt, Totem und Totempfeiler nicht identifiziert hätte, wenn ihm Schoolcrafts Auffassung bekannt gewesen wäre.

[7] A. a. O., S. 97. — [8] A. a. O., S. 122.

[9] Report of the British Association for the Advancement of Science 1888, S. 237. The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, Report of the U. S. National Museum 1895, S. 323: „It must be clearly understood, however, that the natives do not consider themselves descendants of the totem. All my endeavours to obtain information regarding the supposed origin of the relation between man and animal have invariably led to the telling of a myth, in which it is stated how a certain ancestor of the clan in question obtained his totem." Dieser letzte Satz stimmt wörtlich mit S. 819 des Rep. Brit. Ass. Adv. of Science 1889.

[10] „An Indian went mountain-goat hunting. When he had reached a remote mountain range, he met a black bear, who took him to his home, taught him how to catch salmon, and how to build canoes. For two years the man stayed with the bear: then he returned to his own village. The people were afraid of him, because he looked just like a bear. One man, however, caught

Solche erklärende Mythen schließen indessen nicht aus, daß auch diese Indianer, ehe ihnen noch die Unterschiede zwischen Mensch und Tier recht klar geworden waren, an eine wirkliche Verwandtschaft zwischen dem Clan und seinem Totem geglaubt haben. Daß dies auch wirklich der Fall war, dürfte daraus hervorgehen, daß Boas selbst erzählt, das Wolfsgeschlecht bei den Tlinkiten bete zu den Wölfen: „Wir sind eure Verwandten, tut uns nichts Böses".[11] Hier ist also geradezu von einer Verwandtschaft mit dem Wolf die Rede. Außerdem muß man Hartland recht geben, wenn er findet, daß mehrere Mythen von der Entstehung des Totemismus, die Boas erzählt, ganz deutlich auf die Verwandtschaft hindeuten, von der er selbst keine Spur finden kann.[12] Die Art des verwandtschaftlichen Gefühls, die dadurch zum Ausdruck kommt, daß das Totem von denjenigen, denen es gehört, nicht gejagt oder getötet werden darf, ist nicht bezeugt. Freilich betet das Wolfsgeschlecht das oben angeführte Gebet zu den Wölfen, trotzdem aber wird der Wolf ohne Bedenken gejagt. Daß sie ihn aber bitten, deutet auf eine Zeit hin, wo sich der Mensch seiner Überlegenheit über die Tiere noch nicht bewußt war und ihnen darum aus dem

---

him and took him home. He could not speak and could not eat anything but raw food. Then they rubbed him with magic herbs, and gradually he was retransformed into the shape of a man. After this, whenever he was in want, he called his friend the bear, who came to assist him. In winter when the rivers were frozen, he alone was able to catch salmon. He built a house and painted the bear on the house front. His sister made a dancing blanket, the design of which represented a bear. Therefore the descendants of his sisters use the bear for their crest", Boas Rep. U. S. Nat. Museum 1895, S. 323, und Rep. Brit. Ass. Adv. of Science 1889, S. 820.

[11] Boas, Rep. Brit. Ass. Adv. of Science 1889, S. 819.

[12] Folk-Lore, Bd. 11 (1900), S. 60f. Frazer führt im „Totemismus", S. 5, das Folgende an: „The Haidas of Queen Charlotte Islands believe that long ago the raven, who is the chief figure in the mythology of the north west coast of America, took a cockle from the beach and married it; the cockle gave birth to a female child whom the raven took to wife, and from their unions the Indians were produced". Außerdem könnte man hier Frazers auf der folgenden Seite getanen Ausspruch anführen: „In some myths the actual descent from the Totem seems to have been rationalized away".

gleichen Grunde verpflichtet war, den er jetzt ihnen gegenüber zu seinem Schutze anführt.

Hingegen herrscht bei diesen Stämmen, wie oben angedeutet, Exogamie, und obgleich die verheiratete Frau immer dem Mann in sein Dorf folgt, gehören die Kinder zum Totem der Mutter und kehren zu ihrem Stamm zurück.

Bei den hier behandelten Stämmen heißen die Familien nach ihrem Totem. Sie tätowieren sich mit ihm und schmücken mit ihm ihre Gebäude. Vor den vornehmeren Häusern stehen, entweder etwas von ihnen entfernt oder so, daß die Türe zwischen ihnen hindurchgeht, die sogenannten Totempfeiler, jene eigentümlichen Holzschnitzereien bis zu 15 m Höhe, die man wohl am ehesten Stammbäume nennen könnte, und auf denen nicht bloß die Totems, sondern auch Bilder aus den Mythen von deren Erwerbung dargestellt werden.[13] Der Totemismus gibt also den Dörfern und Städten sein Gepräge.

Aber andere für diese Völker charakteristische Gegenstände, die gleichfalls Tiere in mehr oder weniger menschenähnlicher Gestalt darstellen, finden wir in deren Tanzmasken, Rasseln usw. Diese haben keine direkten Beziehungen zum Totemismus, wohl aber zu einer anderen Erscheinung, die für diese und andere Indianer charakteristisch ist, nämlich ihren Tänzen. Und auch diese dürften bei den Nordwestindianern am entwickeltsten sein.

Wenn der Winter mit seiner bitteren Kälte und seinem Dunkel über diese Gegenden kommt, beginnen diese eigentümlichen Feste, die einander dann Monate hindurch beinahe ohne Unterbrechung ablösen. Und diese Tänze bringen eine völlige Umorganisation der ganzen Gesellschaft mit sich.[14] Während im Sommer das Gemeinwesen in Clans eingeteilt ist, ordnet es sich jetzt nach den sogen. geheimen Gesellschaften, d. h. nach Gruppen von Menschen, die von demselben Geist geweiht worden sind und von ihm die gleichen geheimnisvollen Kräfte erhalten haben.[15] Diese geheimen Gesellschaften durchbrechen die Claneinteilung völlig, obwohl

[13] Über die Totempfeiler s. Swan, The Haidah Indians, Smithsonian Contributions to knowledge, XXI, S. 267.

[14] Boas, Rep. U. S. Nat. Mus. 1895, S 418.

[15] Heimliche Gesellschaften finden sich unter allen Völkern der Erde. Vgl. die vortreffliche Darstellung bei Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, Berlin 1902.

das Recht, in sie eingeweiht zu werden, in der gleichen Weise erlangt wird, wie die Zugehörigkeit zum Totemclan, nämlich durch Heirat. Doch wird niemand eingeweiht, auch wenn er noch so großen erblichen Anspruch hat, wenn ihn nicht die Mitglieder des Stammes für würdig erklärt haben. Ursprünglich waren wohl diese Feste nichts anderes als Einweihungszeremonien, durch welche die Jünglinge in den Kreis der Männer aufgenommen wurden und bei denen die Erbsagen des Stammes in Form einer Art Tanzpantomime[16] dargestellt wurden. Daß sich diese Traditionen hauptsächlich um das Totem drehten, ist wohl ziemlich sicher. Dieselbe Auffassung des den Menschen umgebenden Lebens, dieselbe Weltauffassung, könnte man sagen, die den Totemismus geschaffen hat, liegt den Mythen zugrunde, welche durch diese Tänze anschaulich gemacht werden. Während jedoch der Totemismus an ein bestimmtes Kulturstadium gebunden ist und also nach dessen Überwindung aussterben muß, kann man vom modernen psychologischen Gesichtspunkt aus sagen, die Tänze seien „ein groteskes Mittel, die in den langen Wintertagen und -Nächten aufgespeicherte Energie, die zu wüsten Phantasien und hysterischen Zuständen führt, durch die geregelte Tollheit der Maskentänze abzuleiten".[17] Daher leben sie fort und verändern sich mit der veränderten Auffassung von der Familie und vom Individuum. Hierzu ist zu bemerken, daß die Mythen und natürlich auch deren dramatische Darstellung, wenn wir so sagen dürfen, mehr der moralisierenden Unterhaltungslektüre dienen, ja oft bloß dem Vergnügen. Aber diese volkstümliche Unterhaltungslektüre gibt uns einen sichereren Einblick in die Auffassung des Volkes, als eine keimende Theologie. In diesem Lichte müssen wir die auf dem Boden des Totemismus erwachsenen Tänze betrachten.

Nun könnte man mit Schurtz einwenden: was hindert uns anzunehmen, daß die totemistische Organisation und die Tierauffassung im Verhältnis zu den Tanzbünden sekundär ist?[18] Streng genommen berührt uns diese Frage nicht,

[16] Boas, The decorative art of the Indians of the North Pacific Coast, Bull. Amer. Mus. Nat. Hist., Bd. IX, 1897, S. 139. The social organisation usw., Rep. U. S. Nat. Mus. 1895, S. 396, S. 421.

[17] Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, S. 392.

[18] Schurtz, a. a. O., S. 391: „Immer wieder drängt sich die Vermutung auf, daß die Tiersagen und -Darstellungen der totemi-

denn auch wenn die Männerbünde u. dgl. im Vergleich zu dem totemistischen Clan primär sind, ist es doch klar, daß diesen Tierpantomimen und dem Totemismus eine und dieselbe Auffassung zugrunde liegt; man darf sie daher an der länger fortlebenden Erscheinung studieren. Aber es ist nicht zu leugnen, daß Schurtz im Interesse seiner fruchtbaren Theorie eine allzu starke Konstruktion vorgenommen hat, wenn er glaublich zu machen sucht, daß der Totemismus im Vergleich zu diesen Bünden sekundär ist. Er erkennt freilich an, daß weder die eine noch die andere Auffassung besser begründet ist. Er erklärt sogar, daß die hier vorgebrachte Reihenfolge einfach und natürlich ist.[19] Ja, in Wirklichkeit ist sie so einfach und natürlich, daß Schurtz in diesem Zusammenhang als Konstrukteur erscheint, und wir können uns ruhig sein halbes Zugeständnis zu Nutze machen, da uns bei den nordamerikanischen Indianern keine Tatsache zu einem anderen Gedanken zwingt. Wenn man wie Schurtz den Totemismus mit folgendem, anläßlich der Sippen getanem Ausspruch charakterisieren zu können glaubt: „In der Regel glauben die Mitglieder einer Sippe von einem Tier, seltener einer Pflanze, einem Gestirn usw. abzustammen (Totemismus)“[20], d. h. wenn man diesen Glauben für eine Nebensache und die Ehevorschriften für die Hauptsache hält, dann kann man allenfalls so konstruieren. Aber für uns, die wir diese Auffassung und die damit zusammenhängenden Riten als Hauptsache betrachten, stellt sich die Sache anders.

Indessen sind und waren diese Tänze durch allerhand Einflüsse einer stetigen Verwandlung ausgesetzt, die alle Versuche, ihren Ursprung zu finden, nur zu mehr oder weniger berechtigten Vermutungen gelangen läßt. Hierzu tritt, daß ihre jetzige Form, wie Boas, der beste Kenner dieses Gebiets, behauptet[21], von den Kwakiutlindianern herrührt. Dadurch wird das Problem noch verwickelter, da ja diese anders organisiert

---

stischen Sippen ursprünglich von den Männerbünden ausgehen und erst von diesen auf die Sippen, deren männliche Mitglieder eine geschlossene Gemeinschaft bildeten, als willkommene Unterscheidungszeichen übertragen worden sind; ein vollgültiger Beweis ist leider auch hier nicht möglich“.

[19] Schurtz, a. a. O., S. 391. — [20] Schurtz, a. a. O., S. 72.
[21] Boas, Rep. Brit. Ass. Adv. Sc. 1889, S. 849.

sind und keinen eigentlichen Totemismus besitzen.[22] Auf der anderen Seite erklärt sich hieraus, daß ihnen gegenwärtig scheinbar jeder Kontakt mit dem Totemismus fehlt. Hierzu kommt die Inkonsequenz, die allen religiösen Vorstellungen, vor allem aber bei primitiven Völkern, anhaftet. Diese Tanzgesellschaften bilden zu gleicher Zeit den wichtigsten Faktor im politischen und sozialen Leben dieser Stämme, demgegenüber die Verehrung des Himmels und der Himmelskörper nicht viel bedeutet. In ihnen sind sicher, wenn auch in einer der jetzigen Generation nicht ganz verständlichen Form, die urältesten Vorstellungen des Stammes aufbewahrt. Jetzt spielen sie insofern eine wichtige Rolle, als gewisse Gesellschaften im Besitze der politischen Macht sind, so daß man nicht zu wirklichem Einfluß gelangen kann, ohne ihr Mitglied zu sein.[23]

Diesen heimlichen Gesellschaften liegt eine Dreiteilung des Gemeinwesens zugrunde, die sich bei allen diesen Stämmen findet und die wir durch die Worte Adel, Mittelstand und Volk wiedergeben können. Dem Adel kann man nur durch Erbschaft angehören.[24] Er besteht gewissermaßen aus den Häuptern der Geschlechter, die den Namen und Rang des Stammvaters geerbt haben. In jedem Namen liegt zugleich eine Tradition, die besagt, daß sein jetziger Träger durch Vererbung übernatürliche Kräfte erhalten habe.[25] Eigentlich ist die Sache die, daß derselbe Geist, der dem Stammvater erschien, sich auch dem Nachkommen zeigt und ihm denselben Namen gibt, wie einst dem Ahnen. Diese Namen werden nur geführt, solange die Geister bei den Indianern weilen, d. h. während der Winterzeremonien. Von dem Tage an, wo, wie man glaubt, die Geister ankommen, werden die Sommernamen mit den Winternamen vertauscht. Nach einem ähnlichen Prinzip sind alle heimlichen Gesellschaften geordnet. Sie bestehen aus Gruppen von Menschen, die von einem und demselben Geist die gleichen heimlichen Kräfte erhalten haben. Die Anzahl und ebenso die Auffassung vom Wesen dieser heimlichen Gesellschaften ist verschieden.

---

[22] Boas, Rep. Brit. Ass. Adv. Sc. 1888, S. 237.
[23] Hale, Rep. Brit. Ass. Adv. Sc. 1890, S. 556 f.
[24] Boas, Rep. Brit. Ass. Adv. Sc. 1890, S. 569 f.
[25] Boas, Rep. U. S. Nat. Mus. 1895, S. 418.

Es wurde bereits erwähnt, daß für die Aufnahme gewisse Qualifikationen erforderlich sind. Indes hat die Auffassung vom Werte der den verschiedenen Gesellschaften gehörenden Tanzattribute zuweilen die eigentliche Eingebung von seiten des Geistes beiseite geschoben, so daß der Besitz dieser Attribute allein ausreicht, um einen Menschen zum wirklichen Mitglied zu machen. So wird erzählt, daß die Matilpen einst keinen Hamatsa hatten und die anderen Stämme ihnen nicht gestatten wollten, durch Heirat einen solchen zu bekommen. Da geschah es einmal, daß ein Kanot mit vier Männern und zwei Frauen aus einem nördlichen Stamme beim Dorfe der Matilpen vorbeifuhr. Einer der Insassen trug das Ornat der Hamatsas. Dies sahen zwei Männer des Dorfes und beschlossen sogleich, die Vorbeifahrenden zu töten, um sich den Hamatsatanz zu verschaffen. Durch List gelang es ihnen, ihre Absicht auszuführen. Einer der Jünglinge nahm dann die Zedernbastornamente und die Pfeifen, und dann begann er den Ruf der Hamatsas: „hāp, hāp, hāp“ auszustoßen, denn jetzt war er ein wirklicher Hamatsa; er hatte ja die richtige äußere Form.[26] Ein neuer Beweis dafür, wie die Form nach und nach den Geist verdrängt.

„Der Zweck der ganzen Winterzeremonie ist zunächst“, sagt Boas, „den Jüngling, der, wie man annimmt, bei dem die Gesellschaft beschützenden übernatürlichen Wesen weilt, zurückzuführen, und dann, wenn er in einem ekstatischen Zustand zurückgekehrt ist, den Geist auszutreiben, von dem er besessen ist, und ihn so von seinem heiligen Wahnsinn zu heilen. Dies wird durch Lieder und Tänze erreicht. Um den jungen Mann zur Rückkehr zu bringen, führen die Mitglieder aller Geheimbünde ihre Tänze auf. Man glaubt, daß sie die Aufmerksamkeit des abwesenden Novizen auf sich lenken, bis ihn schließlich einer der Tänze so erregt, daß er durch die Luft zurückgeflogen kommt. Sobald er sich zeigt, versuchen seine Freunde ihn zu fangen. Hierauf beginnt der zweite Teil der Zeremonie, die Austreibung des Geistes, oder, wie die Kwakiutl sagen, die Zähmung des Novizen. Diese erfolgt durch Lieder, die ihm zu Ehren gesungen werden, durch Tänze, die die Weiber ihm zu Ehren

[26] Boas, Rep. Nat. Mus. 1895, S. 424.

ausführen, sowie durch die Anstrengungen des Schamanen. Sobald der Novize auf diese Weise vollständig zum Bewußtsein gebracht worden ist, muß er sich einer zeremoniellen Reinigung unterziehen, ehe es ihm erlaubt wird, ins tägliche Leben zurückzukehren. Die Genauigkeit und Kraft der Reinigung hängt von der Art des Tanzes ab."[27]

Es würde hier zu weit führen, auf die Art des Tanzes und was damit zusammenhängt einzugehen. Die Tänze werden immer im Zusammenhang mit großartigen Festen verschiedener Art gefeiert, an denen die Mitglieder aller anderen geheimen Gesellschaften teilnehmen. Die wichtigste Gesellschaft ist die der Hamatsas oder Menschenfresser.[28] Es ist der Geist, dessen Namen Boas BaxbakuālamXsīwaē transkribiert, der diesen Tanz einweiht. Sein höchster Wunsch ist, Menschenfleisch zu essen.[29] Der Novize wird von ihm geraubt und „bleibt in seinem Hause", wie es heißt, in Wirklichkeit lebt er drei bis vier Monate im Walde. Gegen Mitte dieser Zeit nähert er sich dem Dorfe und läßt scharfe Pfiffe und den charakteristischen Ruf „hāp, hāp, hāp" (essen, essen, essen) hören. Dann lädt sein Vater die Einwohner des Dorfes zu einem Fest ein. Es beginnt mit dreitägigen Festlichkeiten und Tänzen, sodann lernt man die Beschwörungsformeln für den Hamatsa. Darauf geht jede Familie heim und nimmt ihre Mahlzeit ein, und hierauf, nachdem man sich wieder versammelt hat, beginnt der eigentliche Haupttanz.[30] Man tanzt nun nach einem strengen Zeremoniell. Alle Verstöße gegen dasselbe müssen mit Verteilungen von mehr oder weniger großen Geschenken gesühnt werden. Alle tragen ihre Kostüme, die Hamatsas charakteristische Zedernbastornate. Und dann, nach einem besonders gut ausgeführten Tanz, offenbart sich der neue Hamatsa. Er ist nun von einigen männlichen Verwandten umgeben,

[27] Boas, Rep. Brit. Ass. Adv. Sc., S. 431.

[28] Über den Hamatsatanz vgl. Boas, Rep. U. S. Nat. Mus. 1895, S. 431ff.; Woldt, Kaptein Jacobsens Reiser, S. 45ff.

[29] Boas, a. a. O., S. 437.

[30] Boas, a. a. O., S. 521. Wir haben diesen Zug hervorgehoben, weil er zeigt, daß man die Beschreibungen von gemeinsamen Mahlzeiten, die Boas weiter unten (S. 551) gibt, nicht zur Erschließung einer totemistischen Gemeinsamkeitsmahlzeit ausnützen darf.

die ihn mit den charakteristischen Rasseln zu beruhigen suchen und ihn vor allem daran hindern sollen, allzuviele zu beißen. Der Novize pflegt nämlich in seiner Ekstase bald den einen, bald den andern zu beißen, um so seine Gier nach Menschenfleisch zu befriedigen. Aber da seine Verwandten, den jetzigen milderen Sitten entsprechend, den Gebissenen den Schmerz reichlich vergüten müssen, sucht man ein allzu heftiges Beißen zu verhindern. In früheren Zeiten wurde ein Sklave getötet, den nicht nur der Novize, sondern sämtliche Hamatsas aufaßen. Jetzt bringt ein neuer Hamatsa bei seiner Wiederkehr aus der Wohnung des Geistes eine Leiche mit, die von den Hamatsas nach dem Tanze in höchster Exaltation verzehrt wird. Es ist immer die mumifizierte Leiche eines der nächsten Verwandten des Novizen, die verzehrt wird.[31] Der junge Hamatsa führt seinen Tanz in einer Maske aus, die andeutet, daß er von dem Geiste der Hamatsas besessen ist. Der neue Hamatsa darf mit niemandem verkehren, sondern muß ein Jahr für sich allein bleiben. Vor dem Ende der nächsten Tanzzeit darf er nicht arbeiten. Vier Monate lang muß er einen besonderen Kessel, einen besonderen Löffel, ein besonderes Speisegefäß benützen, die dann zerstört werden. In den zuletzt aufgeführten Bräuchen haben wir deutliche Anklänge an Tabuvorstellungen, wie sie bei anderen Völkern gebräuchlich sind.

Wir haben uns nun in aller Kürze einen Überblick über den Totemismus der Nordwest-Indianer verschafft. Es hat sich gezeigt, daß der Totemismus in den meisten Fällen darin besteht, daß jeder Clan ein Tier hat, dessen Namen er trägt und dessen Bild sowohl an den Wohnstätten angebracht als auch auf die einzelnen Individuen tätowiert

[31] Boas, a. a. O., S. 441. In welchem Zusammenhang das Verzehren der Sklaven und der Leiche des Verwandten steht, kann nicht ermittelt werden. Wie hoch man indessen dieses Essen schätzt, wird dadurch bewiesen, daß man trotz wiederholter Fälle von Blutvergiftung, die durch das Verzehren zu frischer Leichen entstand, an diesem Brauche festhält. Jacobsens Reiser, S. 47: Noch im Jahre 1859 oder 1860 sah Herr Hundt mit eigenen Augen, wie ein von den Fort-Rupert-Indianern gefangener Sklave an einen Pfahl gebunden und sein Bauch aufgeschnitten wurde, worauf die Hamatsas ihre Hände mit seinem Blut füllten und es tranken. Vermutlich wurde der Sklave später ganz aufgezehrt.

wird.[32] Mitglieder gleichnamiger gentes dürfen einander nicht heiraten, und das Totem vererbt sich vom Oheim mütterlicherseits auf den Neffen. Aber die ursprüngliche Erklärung dieser Benennung, daß nämlich die Clanmitglieder von dem Totemtier herzustammen glauben, ist jetzt durch einen beschreibenden Mythus ersetzt. Wir glauben jedoch dieses „jetzt" aussprechen zu dürfen, ohne uns einer zu kühnen Rekonstruktion schuldig zu machen. Auch müssen wir die eigentümliche menschenähnliche Form beachten, welche die Totemtiere in der Kunst erhalten haben. Diese deutet an, daß sich in der Vorstellung der Künstler ein Übergang vom Tier zum Menschen vollzogen hat, der uns ihre jetzige Abneigung, Tiere für ihre Stammväter zu erklären, aufs beste erklärt. Denn da selbst die Kunst, die doch sehr konservativ ist, die Tiere der Stammsagen vermenschlichen mußte, ist es nicht zu verwundern, daß die Tiergestalten in den ätiologischen Mythen noch weiter zurückgedrängt wurden.

Was uns hingegen sofort einleuchtet, ist der rein soziale Charakter des Totemismus bei diesen Völkern. Denn wenn wir darauf hinweisen zu können glaubten, daß dem Totemismus und den Wintertänzen die gleiche Auffassung zugrunde liegt und daß diese Erscheinungen in viel intimerem Zusammenhang stehen, als es auf den ersten Blick den Anschein hat, so ist es offenbar, daß der Totemismus, wie er jetzt besteht, in ganz besonderem Sinne eine soziale Institution ist. Freilich bilden die Wintertänze und der Schamanenglaube die im Volke lebende Religion; wir dürfen uns aber der Tatsache nicht verschließen, daß es auch eine andere Religion gibt, nämlich die Verehrung des Himmels und der Gestirne.[33] Aber es geht mit dieser Religion wie mit dem „großen Geist" der Indianer. Für das Volk selbst spielt sie eine unbedeutende Rolle. Es ist nun einmal auch in weit höheren Stadien der Religion so, daß zwischen der Theologie, zumal der modernsten Theologie, und der Volksreligion ein himmelweiter Unterschied ist. So gibt es auch bei diesen Völkern eine Theologie, die zwar eine ungeheure Bedeutung

[32] „Sowohl Männer wie Frauen sind tätowiert, und die Muster sind immer Totembilder" (Stolpe, Studier i Amerikansk Ornamentik, S. 35). Aber auch auf allerlei anderen Gegenständen, z. B. Hausrat, Pfeifen usw., findet man Totembilder.

[33] Boas, Rep. Brit. Ass. Adv. Sc. 1889, S. 842ff.

hat, indem sie die herrschende Volksreligion nach und nach humanisiert, aber doch ist sie kein genauer Ausdruck dieser Volksreligion. Gerade diese Erscheinung veranschaulicht Boas, wenn er von der sozialen Organisation, dem Totemismus und den geheimen Gesellschaften, zur Religion übergeht. Denn für ihn ist diese letztere eigentlich die Vorstellung von den Göttern und vom Leben im Jenseits.

Während die Religion der Tlinkiten und Haidas, sagt Boas, eine Naturverehrung zu sein scheint, die sich auf die allgemeine Vorstellung von der Beseelung natürlicher Gegenstände gründet, wobei kein Ding einen vorherrschenden Platz einnimmt, ist die der Tsimsianen ein reiner Himmelskult.[34] Von den kulturell weiter fortgeschrittenen Kwakiutls berichtet Boas, daß sie die Sonne verehren. Sie beten sie an und bringen ihr Opfer dar. Ihr Sohn ist Känikilok, der vom Himmel niederstieg und über die ganze Erde wanderte, indem er den Menschen ihre sozialen Institutionen, Künste und Sitten schenkte.[35] Man braucht nicht von religionshistorischer Entlehnungsmanie besessen zu sein, wenn man hierin nicht eine ausschließlich originelle kwakiutlische Auffassung sieht, sondern eine Umpflanzung christlicher Erzählungen. Halten wir uns andererseits an Boas Darstellung der Religion der Tlinkiten und Haidas, so ist es deutlich, daß man, wenn er mit Recht eine Beseelung der Natur als ihren Grundzug betrachtet, ein wichtiges Gebiet unbeachtet ließe, wenn man den ganzen üppig wuchernden Geisterglauben, der in den Tänzen der geheimen Gesellschaften steckt, nicht berücksichtigen wollte. Alle diese geisterartigen Patrone der heimlichen Gesellschaften sind ja nichts anderes als mehr oder weniger beseelte Naturobjekte.

Was anderseits den ursprünglichen Kult betrifft, so verraten uns die geheimen Gesellschaften leider nicht viel davon. Daß das erwähnte Menschenfressen auf eine gemeinsame Mahlzeit zurückgehe, ist wohl möglich. Es ist ja glaublich, daß es sich hier um Endokannibalismus handelt. Denn das Sklavenopfer weist zwar auf Exokannibalismus hin, aber einerseits rechnete man wirkliche Sklaven mit zum Stamme, anderseits ist es undenkbar, daß das oben geschilderte Beißen der eigenen Stammesbrüder toleriert worden wäre, wenn es

[34] Boas, a. a. O., S. 845. — [35] Boas, a. a. O., S. 847.

nicht auf endokannibalische Bräuche zurückginge. Daß alle Hamatsas den noch unzerteilten Sklaven aufaßen, führt deutlicher auf Gebräuche bei Gemeinsamkeitsopfern zurück, wie sie von anderen Völkern her bekannt sind, als daß wir nicht wenigstens vermutungsweise einen Zusammenhang herstellen sollten. Natürlich ist es nicht meine Absicht, zu behaupten, daß hiermit ein totemistisches Gemeinsamkeitsopfer aufgezeigt sei. Dazu fehlen sicherlich zu viele Bindeglieder; hingegen glaube ich, daß sich in dem oben erwähnten Brauch deutlichere Anknüpfungspunkte an ein solches gemeinsames Essen, das in aller Religion eine so große Rolle spielt, zeigen, als daß man, wenigstens bei der gewöhnlichen Weise, Spuren zu finden, die Behauptung wagen könnte, daß sich bei diesen Völkern kein Zeichen eines solchen aufweisen ließe. Der nächstliegende Einwand ist, daß die Hamatsas nicht einander, sondern einen Außenstehenden essen. Auf den ersten Blick sieht es freilich so aus; doch müssen wir uns erinnern, daß die verzehrte Mumie immer die eines nahen Verwandten, also eines Hamatsa ist.

* * *

Gehen wir nun zu den anderen nordamerikanischen Indianerstämmen über, so werden wir finden, daß der Totemismus bei ihnen der gleiche ist, wenn er auch weniger in die Augen fällt. Das Totem als Clantotem ist eine rein soziale Institution. Es ist eine Art Familienname, und die Auffassung, daß man mit dem Totem verwandt sei, findet sich eigentlich nicht; nur zwischen denjenigen, die das gleiche Totem haben, ist die Verwandtschaft unbestritten.[36] Die Totemclane sind exogamisch, und während gewisse Stämme matriarchalisch sind, haben andere das Patriarchat.[37] Es

[36] Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Bd. 3, S. 119ff.: „In späterer Zeit scheint bei den meisten diese Beziehung auf einen gemeinschaftlichen Stammvater in den Hintergrund getreten und das Bewußtsein der Verwandtschaft, das sich auf das Totem gründete, allein übrig geblieben zu sein".

[37] Hale, Rep. Brit. Ass. Adv. Sc. 1887, S. 179: „The great Algonkin family affords a remarkable example of a group of tribes related together in language and race and divided by totems, but with this difference, that among the Delawares the totem passed on the mother's side, while among the Ojibways it is inherited on the father's side".

würde indessen zu weit führen, alle innerhalb der verschiedenen Stämme vorkommenden Totems aufzuzählen.[38] Es wäre dies ja nur eine Aufzählung gewisser für den Indianer bedeutungsvoller Tiere und Gewächse oder bekannter Naturerscheinungen. Eine religiöse Bedeutung haben diese Totems nicht. Dies ist indessen der Fall, sobald wir uns den sogen. individuellen Totems zuwenden. Diese Bezeichnung hält freilich Tylor für eine contradictio in adjecto. Das Totem reguliert ja eigentlich die Verhältnisse des Clans; hier ist es jedoch mit dem Schutzgeist des individuellen Jägers, dem Manitu oder der Medizin[39] vermischt worden. Es kann nicht bezweifelt werden, daß das Totem im eigentlichen Sinn eben ein Clantotem ist, anderseits aber dürfen wir, wenn wir überhaupt den Totemismus aus den Spuren, die er hinterlassen hat, studieren wollen, die Entwicklung nicht übersehen, die im Glauben an ein individuelles Totem liegt.

Das individuelle Totem oder, wie es meist genannt wird, die Medizin, erhält der Indianer beim Eintreten der Mannbarkeit. Sein Vater gibt ihm da einen kleinen Bogen mit

[38] Eine Sammlung derselben bei Köhler, Zur Urgeschichte der Ehe (Zeitschrift für vergleich. Rechtswissensch., Bd. XII, 1897, S. 187ff.).

[39] Tylor, Primitive Culture, II, S. 235. Est ist Long, gegen den Tylor den Vorwurf richtet, sich einer solchen Vermischung schuldig gemacht zu haben. Obwohl es ganz richtig ist, daß zwischen „the totem animal of the clan" und „the individual hunter's manitu or medicine" ein großer Unterschied besteht, dürfte doch diese Beschuldigung, soweit sie sich gegen Long richtet, unberechtigt sein. Denn da Long den Indianer schildert, wie er ihn gefunden hat, war es kaum seine Pflicht, auf etwaige früher erfolgte Verschiebungen von Motiven Rücksicht zu nehmen. — Man bemerke auch, daß Lang gefunden zu haben glaubt, daß der Indianer nie „his personal selected animal" totem nennt, sondern nur das gemeinsame des Clans. Dies scheint indes ein Irrtum zu sein, denn man braucht nicht weiter zu gehen, als eben zu Long, der, wenn Langs Auffassung richtig wäre, nie auf die Idee gekommen wäre, von Totemismus zu sprechen, da er ja zur Anwendung dieses Terminus nicht prädisponiert sein konnte. Etwas anderes ist es, daß es von Vorteil sein könnte, den Terminus Totemismus auf den Clantotemismus zu beschränken und für die individuellen Totems die von Long (The origin of totem names and beliefs, Folk-Lore, XIII, 1902, S. 348f.) vorgeschlagenen Bezeichnungen zu akzeptieren.

Pfeilen, den er selbst verfertigt hat, seine Eltern schmieren sein Gesicht und Haupt als Zeichen der Demut mit feuchter Erde ein, und er sucht einen einsamen Platz auf. Hier erwartet er unter Fasten und Singen der für diese Gelegenheit durch den Ritus vorgeschriebenen Gebete seine Vision. Es kann geschehen, wenn auch natürlich nur selten, daß ihn der Hunger heimtreibt, ehe sein Wunsch erfüllt worden ist und er seinen Schutzgeist gesehen hat. Sonst erscheint ihm dieser in Gestalt dieses oder jenes Tieres, des Donners oder dergleichen. Dann geht er heim, und niemand, weder er selbst noch ein anderer, spricht während der nächsten vier Tage von dem, was er etwa erlebt hat. Hierauf muß er zu irgend einem angesehenen alten Mann gehen, von dem bekannt ist, daß er einst die gleiche Erscheinung gehabt hat wie der Jüngling. Nachdem er diesem sein Gesicht erzählt hat, zieht er aus, um das Tier, von dem er geträumt hat, zu finden, tötet es und nimmt einen Teil desselben als Amulett an sich. Dieses Amulett ist das Heiligste, was der Indianer kennt, und das äußere Zeichen seiner Vision. Nachdem dies geschehen, wird der Indianer in eine Gesellschaft aufgenommen, die aus allen denen besteht, die das gleiche Gesicht gehabt haben wie er. Dies geschieht unter gewissen Zeremonien, die der ganze Stamm mit Interesse verfolgt, obwohl nur die in gleicher Weise Begnadeten aktiv daran teilnehmen.

Was nun das Gesicht selbst betrifft, so sind die verschiedenen Tiere Träger verschiedener Gnadengaben. Und die Indianer sagen, daß die Eigenschaften des Jünglings ihn dazu prädisponieren, das eine oder andere Tier zu sehen.[40] Wenn also auch diese Gesellschaften nicht dieselbe feste Organisation haben wie die Bünde bei den Nordwest-Indianern, so sehen wir doch deutlich, daß sie ihnen entsprechen.

Wir haben somit durch ein paar Beispiele die wesentlichen Züge des nordamerikanischen Totemismus hervorgehoben. Deuten nun diese Züge auf einen wirklichen Totemismus hin? Ein solcher müßte nicht nur ein soziales, sondern auch ein religiöses System sein. Das Hauptkennzeichen des ersteren sollte ja sein, daß Menschen mit demselben Totem einander

---

[40] Diese Schilderung ist ihrem Inhalt nach aus Miß Alice Fletchers The Import of the Totem, Annual report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution 1897, geschöpft.

nicht heiraten dürfen, das des letzteren, daß man ein bestimmtes Tier zum Totem hat und es nicht tötet, weil man glaubt, daß zwischen dem Totem und seinen Verehrern ein mehr oder weniger mystischer Zusammenhang besteht.

Was nun die soziale Seite betrifft, so tritt sie deutlich hervor. Wo man überhaupt noch Totemismus finden kann, bestehen bestimmte Ehegesetze; anderseits aber gibt es totemistische Stämme, die ein Erbrecht in väterlicher Linie besitzen. Ob diese wirklich je das Matriarchat gehabt haben, kann heute unmöglich mehr entschieden werden, wenn man es auch für wahrscheinlich halten mag. Was nun die Auffassung betrifft, daß das Totem der Stammvater sei, so tritt sie bei den nordamerikanischen Indianerstämmen freilich nicht hervor, anderseits aber hat sie in Sagen und Märchen so offenbare Spuren hinterlassen, daß man sie als früher existierend betrachten kann, wenn sie auch von der herrschenden Auffassung beiseite geschoben ist.

Anders verhält es sich mit der religiösen Seite. Es kann scheinen, als ob man dem nordamerikanischen Totemismus nicht ohne Schwierigkeit eine solche zuschreiben könnte. Es ist aber auch nicht anders zu erwarten. Der Totemismus war — wenn wir uns einmal einen Ort und eine Zeit denken wollen, wo er allein herrschte — nie eine Religion im eigentlichen Sinn. Das Verhältnis zwischen dem Clan und der Totemart enthielt in seinem Anfang erst die Keime der Religion. Hierzu ist ferner zu bemerken, daß es für viele Autoren lediglich Sache der Rechenweise zu sein scheint, ob gewisse mit dem Totemismus zusammenhängende Erscheinungen zum Gebiet der Religion gerechnet werden oder nicht; das rührt natürlich daher, daß bezüglich der Abgrenzung des Begriffes Religion große Unklarheit herrscht.

Es scheint nun, als ob es dort, wo der Totemismus als soziale Erscheinung blüht, nicht leicht wäre, seine religiöse Seite nachzuweisen. Doch ist, wie schon bemerkt, hierbei zu berücksichtigen, daß alle die Völker, die wir heute studieren können, eine lange Entwicklung hinter sich haben, und daß es bei unserer Unkenntnis ihrer Geschichte schwer ist, zu beurteilen, wie weit das Soziale und das Religiöse im Laufe der Zeit sich auseinander entwickelt haben. Daß indessen der ursprüngliche Totemismus eine religiöse Seite gehabt hat, geht deutlich aus dem Verhältnis des heutigen

Indianers zu seiner Medizin, dem individuellen Totem, hervor. Das gleiche kann man aus den totemistischen Tänzen herauslesen. Denn daß diese keine isolierten Erscheinungen sind, sondern in einem wirklich bedeutsamen Verhältnis zum Totemismus stehen, dürfte aus der weiter oben gegebenen Beschreibung deutlich hervorgehen.

Wenn man also, wie es hier geschieht, dem Begriff Religion die größtmögliche Weite gibt, so muß betont werden, daß der nordamerikanische Totemismus in seiner jetzigen Gestalt eigentlich nur Spuren einer religiösen Bedeutung aufweist. Das einzige, was mit Sicherheit behauptet werden kann, ist, daß den bei den totemistischen Völkern herrschenden volkstümlich religiösen Vorstellungen dieselbe Auffassung zugrunde liegt, die den Totemismus erzeugt hat. Was endlich das totemistische Opfer betrifft, so kann es nicht bei einem einzigen dieser Stämme nachgewiesen werden.

* * *

Gehen wir nunmehr nach Südamerika, so finden wir auch dort deutliche Spuren des Totemismus als einer sozialen Institution. Wir wollen auch hier nur einige typische Beispiele heranziehen. Im Thurn sagt in seiner bekannten Arbeit über die Indianer Guianas, daß „the somewhat obscure family-system of South American Indians is, in fact, identical with the better known totem-system of North American Indians".[41] Es ist klar, daß es auch unter diesen Völkern solche gibt, welche die alte Auffassung treuer bewahrt haben, und als einen dieser Stämme führt Im Thurn, unter besonderer Rücksicht auf das alte Familiensystem, die Arawaks an. Dabei dürfen wir nicht glauben, daß es bei ihnen an störenden Einflüssen gefehlt hätte, vielmehr sind sie mehr als die anderen mit den Europäern in Berührung gekommen, ein Faktum, das, wie Im Thurn in anderem Zusammenhang äußert, einen bestimmenden Einfluß auf sie ausgeübt hat.[42]

[41] Im Thurn, Among the Indians of Guiana, London 1883, S. 160f.

[42] „The Arawaks are the cleanliest of all the Indians. This may be partly due to the fact that the latter, living just in the district which was earliest, and has been continously, occupied by Europeans, and having always held friendly relations with these Europeans, have, more than any other tribe, become to a certain extent civilised." A. a. O., S. 168.

Von ihnen war längst bekannt, daß sie in eine Menge von Familien geteilt waren. Erst glaubte man, 33, Im Thurn aber hat 47 gefunden und meint versichern zu können, daß es noch mehr gibt.[43] Die Übersetzung der Namen dieser Familien ist vielfach unsicher, man glaubt, daß sie meistens angeben, eine Familie stamme von einem in Guyana häufigen Tier oder Gewächs ab. Indessen ist die Deutung, wie gesagt, unsicher; die Indianer selbst erklären die Namen für „old time talk", das sie nicht verstehen.[44] Und wenn sie einmal eine Deutung versuchen, so kann es geschehen, daß der eine dies, der andere das sagt, wenn auch vielleicht beide aus demselben Dorfe stammen. Über die Herkunft der Namen haben die Arawaks zwei verschiedene Traditionen.[45] Nach der einen sollen die Häuptlinge der Familien in einer Versammlung beschlossen haben, gewisse Familiennamen anzunehmen, weil die Anzahl der Familien fortwährend wuchs. Hier liegt ohne Zweifel eine Spur aus der Zeit des Übergangs zu einem späteren Stadium vor, in dem man die Totems bloß als Namen oder, wenn man will, als Wappen auffaßte, eine Auffassung, bei der man das Volk ohne weiteres in eine immer größer werdende Anzahl von Totems einteilen könnte. Die meisten bestreiten indes diese Erzählung; sie versichern, daß jede Familie von einem gleichnamigen Tier oder Gewächs herstamme. Sie selbst kennen die darauf bezüglichen Sagen freilich nicht, behaupten aber, daß ihre Väter sie kannten. Die Abstammung selbst rechnet nur nach der Mutter, und niemand darf sich mit Verwandten in weiblicher Linie verheiraten.[46] In voller Übereinstimmung mit dieser matriarchalischen Auffassung siedelt der jungverheiratete Indianer in das Haus seines Schwiegervaters über und wird dadurch ganz ein Mitglied der Familie seiner Frau.[47] Indessen existieren auch Spuren von bestimmteren Ehevorschriften, die etwa besagen, daß die Mitglieder der Demarenafamilie sich mit solchen der Karobahanafamilie verheiraten sollen.[48]

Was nun andererseits die geheimen Gesellschaften und Tänze betrifft, die wir bei den nordamerikanischen Indianern gefunden haben, so haben sie bei den Indianern Guyanas

[43] A. a. O., S. 176. — [44] A. a. O., S. 184. — [45] A. a. O.
[46] A. a. O., S. 185. — [47] A. a. O., S. 186. — [48] A. a. O., S. 178.

keine ganz so ausgebildete Organisation. Im Thurn spricht sich darüber mit Vorbehalt aus, indem er sagt, daß es ihm ebensowenig wie anderen Weißen gelungen ist, einen vollständig ausgeführten Tanz zu sehen. Jedes Fest der Indianer von Guyana ist ein Trinkgelage, bei dem große Quantitäten von paiwari, ihrem Nationalgetränk, vertilgt werden. Soll ein Fest gefeiert werden, so werden die in den beieinander liegenden Ansiedelungen wohnenden Mitglieder desselben Stammes eingeladen.

Die Feste währen mehrere Tage. Männer, Frauen und Kinder bemalen und schmücken sich in verschiedener Weise. Dann beginnen die Tänze, die bei den verschiedenen Stämmen verschieden sind. Gewisse Tänze sind Nachahmungen der Bewegungen von Tieren. In dem sogenannten Tigertanz, bei dem die Teilnehmer die Bewegungen des Jaguars nachahmen, tritt auch ein Mann auf, der den Jaguar darstellt und die Tanzenden einen nach dem anderen wegraubt. Die Ackawoier haben einen Tanz, bei dem jeder Auftretende ein Tier darstellt und einen Stock trägt, auf dem das betreffende Tier abgebildet ist. Während der Tänze werden immer Lieder gesungen.[49]

Wenn wir also bei den Guyana-Indianern ebenso wie in Nordamerika wohl den Totemismus als Familieninstitution

[49] Vgl. zu dieser Darstellung: Im Thurn, S. 319ff. Ein eigentümlicher Tanz kam bei den Arawaks vor; jetzt ist er jedoch selten. Jeder Teilnehmer hat eine Peitsche, macquarie, mit einer harten, starken Schnur aus Fasern in der Hand. Während des Tanzes werden die Peitschen geschwungen. Hie und da tanzt ein Paar heraus und beginnt die anderen Tänzer der Reihe nach mit den Peitschen zu schlagen. Diese nehmen die Schläge hin, ohne eine Miene zu verziehen. So peitschen sie einander der Reihe nach, bis das Blut über die Beine rinnt. Vermutlich kennen auch andere Stämme diesen Tanz. — Was dieses Peitschen ursprünglich bedeutete, kann man jetzt unmöglich sagen. Vielleicht könnte man von hier aus zu den Spuren eines endokannibalischen Opfers oder Sakraments vordringen. Vgl. Thomsen, Orthia, Kopenhagen 1902, S. 29ff. Jedenfalls erinnert es einigermaßen an den „Schlag mit der Lebensrute". Vgl. Hammarstedt, Om fastlagsriset, Nordisk Tidskrift 1902, S. 265ff. In der Gegenwart ist die Bedeutung dieses Tanzes wohl nur die, daß die Teilnehmer Gelegenheit haben, zu zeigen, in wie hohem Grad sie für physischen Schmerz unempfindlich sind.

gefunden haben, hingegen keine so gut organisierten Tänze, wenn auch deutliche Tierpantomimen vorkommen, so finden wir, wenn wir weiter nach Süden gehen, die Tanzpantomimen mit Tierdarstellungen wieder. Die Masken, die unter den Nordamerikanern eine so große Rolle spielen, scheinen in Südamerika vorläufig auf das Amazonasgebiet beschränkt zu sein.[50] Aber hier hat jeder Stamm, ja jedes Dorf seine eigenen Tanzfeste, bei denen mit Hilfe von Masken Tierpantomimen aufgeführt werden.[51] Diese Tänze finden in einem eigens hierzu aufgeführten Hause statt. Ihrer Anlage nach sind diese in ganz Brasilien gleich. Von den Steinen hebt als höchst charakteristisch hervor, daß die Bakairi nur ein Wort für Tanzen und Singen haben.[52] Das Haus, in dem die Tänze aufgeführt werden, kann in gewissem Sinne mit der Kirche des Dorfes verglichen werden.[53] Frauen sind von der Teilnahme an diesen Tänzen ganz ausgeschlossen, was von den Steinen, der den Ursprung dieser Tänze in Jägerfesten sieht, ganz natürlich findet. Dieser Schluß ist indessen ein wenig übereilt, da, wie er selbst erzählt, bei den Suyá Frauen teilnehmen.[54] Aber von den Steinen beeilt sich, zu sagen, „daß von irgendwelchen Geheimnissen und Mysterien oder irgend einer besonderen Beziehung der Medizinmänner zu den Tänzen, die vor den Frauen geheim gehalten werden sollten, auch nicht die leiseste Spur zu finden war". Wie es bei den Suyá steht, erwähnt er nicht. Sicher hat hier von den Steinen etwas zu rasch geurteilt, denn wenn wir die von ihm mitgeteilten Namen der Masken genauer betrachten, finden wir, daß sie mit der ganzen übrigen Anschauung dieser Indianer so völlig zusammenfallen, daß man ihnen keinen besonderen Ursprung zu vindizieren braucht. So heißt ein Tanz oder eine Maske Imeo-Makanari[55], weil der Imeo ein Insekt ist, das auf der Buritipalme lebt, aus der die Masken gemacht werden. Natürlich gibt es auch allerhand andere Masken, in der Regel stellen sie Tiere vor. Bei den Tänzen werden auch Trachten angelegt, die gewissermaßen die Tierähnlichkeit vervollständigen sollen. Diese Trachten weisen aber oft spezifisch menschliche Züge auf.

[50] Von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, Berlin 1894, S. 296.

[51] A. a. O. — [52] A. a. O. — [53] A. a. O., S. 298f.

[54] A. a. O. — [55] A. a. O., S. 301.

Hierüber berichtet von den Steinen mit einem interessanten Zusatz[56]: „Unwillkürlich fühlen wir uns so zu der Annahme gedrängt, es würde uns damit auch ein menschliches Individuum vorgeführt. Dieses ist aber gar nicht nötig, denn dem Indianer erscheint es umgekehrt für selbstverständlich, daß das dargestellte Tier im Besitz aller menschlichen Eigenschaften auftritt und handelt und gibt auch den Gesichtsmasken seiner Tiere menschliche Züge." Eben in dem Umstand, daß sie Menschen und Tiere für so völlig gleich halten, sie als nur dem Aussehen nach verschiedene Personen betrachten, findet von den Steinen einen Hauptzug ihrer Anschauungsart oder wenigstens einen der Züge, die für europäisches Denken am schwersten faßbar sind. „Mensch, Jaguar, Reh, Vogel, Fisch, es sind alles nur Personen verschiedenen Aussehens und verschiedener Eigenschaften."[57] Überhaupt müssen wir uns aus der Natur alle Grenzen ganz wegdenken. Und vor allem alles, was wir Naturgesetze nennen. Was diesen noch am ehesten entspricht, ist einfach die Gewohnheit. Der einzelne oder besser gesagt der Stamm, der Clan, steht in der Mitte der Ereignisse, die nicht als durch gewisse immanente Ursachen bedingte Erscheinungen, sondern einfach als Eindrücke aufgefaßt werden, nicht in irgend einem psychologisch-philosophischen Sinn, sondern, wie die Dinge sich zeigen, so sind sie. Einen Zusammenhang sucht der primitive Mensch nicht und hat keinerlei Bedürfnis danach, einen solchen zu erkennen. Um ein Beispiel in der Art zu geben, wie sie von den Steinen verwendet: wenn wir an einem Herbstabend im Walde spazieren gehen und das Spiel des Nebels zwischen den Bäumen sehen, dann eine Person in einiger Entfernung zu sehen glauben, aber beim Näherkommen einen eigentümlich geformten Baumstamm erkennen, so ist es uns sofort klar, daß wir uns geirrt haben; der Indianer aber — und hierin liegt der Unterschied — glaubt, daß sich die Nebelfigur in einen Baumstamm verwandelt hat. Er sah erst eine Gestalt, dann einen Baumstamm, also ist die Gestalt zum Baumstamm geworden. Als Beispiel hierfür erzählt von den Steinen eine Geschichte.[58] Man verfolgte

[56] A. a. O., S. 302.

[57] A. a. O., S. 351. Vgl. die besonders wertvolle Darstellung in Kapitel XIII: „Die Grundanschauung".

[58] A. a. O., S. 350.

einen Sklaven, der in ein dichtes Gehölz hineinlief; dieses wurde genau untersucht, man fand aber bloß eine Schildkröte. Also hatte sich der Sklave in dieses Tier verwandelt. Das war nun für die Wilden freilich ein etwas ungewöhnlicher Fall, aber man meinte eben, daß der Verfolgte zaubern könne. Gerade dieser Glaube, daß sich jedes Wesen in jedes beliebige andere verwandeln könne, ersetzt dem Indianer vollkommen die ihm fehlenden Naturgesetze. Er kennt keine Entwicklung, nur Verwandlungen.

Wollen wir uns in diese Vorstellungswelt hineindenken, so müssen wir versuchen, uns von allen vorgefaßten Meinungen freizuhalten.[59] Es ist das Wichtigste für uns, hier, wo es sich um die Art handelt, wie der Indianer das Verhältnis zwischen Mensch und Tier auffaßt, daß wir nicht versuchen, es in die Kategorien unseres Denkens hineinzupressen. Es gibt für den Indianer keinerlei Unterschied zwischen Mensch und Tier, ebensowenig zwischen den verschiedenen Tierarten untereinander. Ein Mensch kann sich in ein Tier, ein Tier in ein anderes verwandeln; es gibt nichts in seiner Auffassung, was dies hinderte.

Dies ist die primitivste Auffassung, die wir kennen. Daß man bei dieser Sachlage nicht direkt von einer Religion sprechen kann, ist klar, und doch wäre es unrichtig, zu behaupten, daß religiöse Elemente fehlten. Götter in unserem Sinne gibt es natürlich nicht, denn das Vorhandensein eines Gottes setzt eine Zusammenfassung voraus. Den Beginn einer solchen haben wir im Totemverhältnis. Es ergibt sich irgendwie ein Assoziationspunkt zwischen einer Tierart und einem Stamm; diese Assoziation kann nun entweder in einer äußeren Ähnlichkeit bestehen — die Neger werden schwarze Urubus, ein menschenfressender Stamm Jaguars —, oder darauf beruhen, daß ein Stamm seine auffallendsten Kulturgegenstände von einer Tier-

[59] Wie schwer es in Wirklichkeit ist, sich mit einem primitiven Gedankengang vertraut zu machen, zeigt Lagarde in seiner Kritik Robertson Smiths: „Wie ich es trotz Smith, 186, für unmöglich halte, daß je ein unverderbter Mensch in einem Bären seinen Vater erblickt (ich würde einen an derartigen Wahnvorstellungen leidenden Bruder einem zuverlässigen Irrenarzte zur Behandlung zuführen), so halte ich es für unmöglich, daß je ein unverderbter Mensch ein Krokodil oder einen Ibis angebetet habe". Nachrichten von der K. Gesellsch. der Wissensch. in Göttingen 1886, S. 268.

art bezieht — die Bororó sind rote Araras — oder seine hauptsächlichste Nahrung — die Trumai sind Fische. Wir finden nun, daß die Bororós rote Araras sind. Sie nennen sich nicht bloß so, sondern sind es.[60] Sie essen keine Araras, töten nie zahme Araras, klagen, wenn ein solcher Papagei stirbt. Und die roten Araras sind wirklich Bororós. Sie glauben auch, daß ein Tier derjenigen Art, deren Namen die Gruppe trägt, ihr Stammvater war. Man kann nun freilich von unserm Standpunkt aus nicht leugnen, daß dies ein soziales Verhältnis ist. Gehen wir aber weiter, so finden wir auch bei diesem Volk Ehegesetze, die auf den Totemismus hindeuten, ebenso scheint das Matriarchat zu herrschen.[61] Man kann diese Völker also mit Recht als totemistische bezeichnen. Irgend eine Spur des totemistischen Opfers findet sich aber nicht.

Wir haben indes keinen Grund, uns länger mit Amerika zu beschäftigen, sondern wollen zu einer kurzen Betrachtung der übrigen Weltteile übergehen. Die Völker, aus deren Kultur die christliche Religion hervorgegangen ist, lassen wir beiseite.

[60] A. a. O., S. 512. — [61] A. a. O., S. 331.

IV

Totemismus in den übrigen Weltteilen

Bei einer Untersuchung des Totemismus muß man sich im wesentlichen an Amerika und Australien halten. Streng genommen finden wir nur bei den Völkerstämmen dieser Weltteile Erscheinungen, die sich unter jenem Namen zusammenfassen lassen. Indessen ist es für die Diskussion über den Totemismus natürlich von größtem Interesse, an Beispielen zu zeigen, aus welchen Ursachen man den Totemismus in anderen Weltteilen nachweisen zu können glaubte. Es ist nicht meine Absicht, mit lexikographischer Genauigkeit alle sogenannten Spuren des Totemismus aufzuzählen. Das läge ganz außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung; nur einige typische Beispiele seien erwähnt.

Wenden wir uns also zunächst zu den Bantuvölkern in Afrika, so finden wir Züge, die auf Totemismus hinweisen. Livingstone erwähnt[1], daß die verschiedenen Bechuanastämme sich nach gewissen Tieren nennen, was nach seiner Meinung darauf beruht, daß sie in älterer Zeit wie die Ägypter dem Tierkultus huldigten. Er erwähnt Namen, wie Bakatla „die vom Affen", Bakuena „die vom Alligator", Batlápi „die vom Fische". Auch fügt er hinzu, daß jeder Stamm vor dem Tier, nach dem er heißt, eine abergläubische Furcht habe und es nie esse.

Hartland, der in seinem Vortrag, den er als Vorsitzender der Folk-Lore Society 1901 gehalten hat, von afrikanischem Totemismus spricht[2], weist auf diese Ausführungen Livingstones hin, fügt aber hinzu, daß damit das Material nicht erschöpft sei. Casalis erwähnt nämlich folgendes[3]: „The

[1] Livingstone, Missionary travels and researches in South Africa, London 1857, S. 13.

[2] Hartland, Presidential adress to the Folk-Lore Society, Jan. 1901; Folk-Lore, XII, 1901.

[3] Casalis, The Basutos, S. 211; zitiert von Hartland, a. a. O., S. 31.

Bakuena call the crocodile their father; they celebrate it in their festivals, they swear by it, and make an incision resembling the mouth of this animal in the ears of their cattle, by which they distinguish them from others. The head of the family, which ranks first in the tribe, receives the title of Great Man of the Crocodile. No one dares eat the flesh or clothe himself with the skin of the animal, the name of which he bears. If this animal is hurtful, as the lion for instance, it may not be killed without great apologies being made to it, and its pardon being asked. Purification is necessary after the commission of such a sacrilege." Hartland hat in diesem Vortrag eine Reihe anderer Züge aus der Organisation der Bantuvölker gesammelt. Er macht darauf aufmerksam, daß bei den Ovaheréros die Verwandtschaft nur nach der Mutter gilt. Die Kinder gehören zu ihrer Eanda oder gens, und ihr Erbrecht wird nur durch sie bestimmt. Sogar Spuren wirklicher Exogamie finden sich, da Decle sagt, daß kein Waganda innerhalb seines Clans heiraten dürfe.[4]

Hartland faßt seine Untersuchungen in der Behauptung zusammen, daß bei den tiefststehenden Bantuvölkern der Totemismus klar und deutlich sei; je entwickelter sie seien, um so weniger totemistische Züge seien erhalten: „There can therefore be little doubt that the Bantu race has emerged from a nomadic savagery organised on the basis of totemism and mother-right".[5] Aber, fügt er hinzu, der Totemismus floriert bei den tiefststehenden Stämmen, ohne daß man totemistische Opfer nachweisen könnte.

Was die bei der obigen Darstellung des amerikanischen Totemismus in engste Beziehung zu demselben gesetzten Tänze betrifft, so sind die Angaben darüber nicht sehr zahlreich. Aber daß sie auch hier mit den Tierclans zusammenhängen, geht deutlich aus Livingstone hervor. In der oben zitierten Darstellung sagt er nämlich: „They also use the word 'bina', to dance, in reference to the custom of thus naming themselves, so that, when you wish to ascertain what tribe they belong to you say 'What do you dance?' It would seem

[4] Decle, Three years in savage South Africa, S. 443; zitiert nach Hartland, a. a. O., S. 32.

[5] Hartland, a. a. O., S. 33.

as if that had been a part of the worship of old." Livingstone, der den Begriff des Totemismus nicht kennt, erwähnt noch mehrere darauf hinweisende Züge, aber das Angeführte mag für unsere Zwecke genügen.

Wir wollen uns, was diesen Weltteil betrifft, nur noch mit Madagaskar beschäftigen. Wir halten uns hier bloß an die geographische Lage, ohne die ethnographische Stellung der Einwohner zu berücksichtigen; daß die jetzige Bevölkerung malaiischer Herkunft ist, hat für unsere Frage keine Bedeutung.

Wir sind hier in der angenehmen Lage, auf eine Spezialarbeit van Genneps über Tabu und Totemismus auf dieser Insel hinweisen zu können.[6] Er beginnt mit einem eingehenden Bericht über die verschiedenen Tabus. Im Schlußkapitel behandelt er die Frage, ob man der Ansicht sein kann, daß es auf Madagaskar Totemismus gebe, und kommt zu dem Resultat, daß diese Frage zu verneinen sei. Zuerst macht er darauf aufmerksam, daß kein dem Worte Totem entsprechender Ausdruck auf Madagaskar existiere.[7] Er mißt diesem Faktum die allergrößte Bedeutung bei. Es hat jedoch wohl nicht so viel zu sagen, wenn es den Europäern nicht gelungen ist, für eine Erscheinung, die, wenn sie jemals existierte, nun längst verschwunden ist, und nur in Sitte und Brauch in einzelnen Überbleibseln fortlebt, ein einheimisches Wort zu konstatieren. Ferner hebt van Gennep hervor, daß nur in Ausnahmefällen eine Familie oder ein Clan nach dem tabuierten Tiere heiße, denn Tiernamen sind selten. Gewöhnlich sind die Namen beschreibend, wie z. B. „die vom Walde" oder genealogisch wie „die Raminianachkommen" u. dgl.[8] Dies kann man natürlich umkehren und als Beweis für das einstige Vorhandensein des Totemismus verwenden. Denn, kann man sagen, schon daß überhaupt Tiernamen vorkommen, wenn auch andere Benennungen häufiger sind, beweist, daß sie Reminiszenzen aus einer anderen Kulturschicht sind. Ebenso kann man den Einwand widerlegen, daß Andeutungen, nach denen das tabuierte Tier der Beschützer des Stammes sei, nur selten vorkommen. Das gleiche gilt von den Tierbildern.[9] Anders steht es mit

---

[6] Van Gennep, Tabou et Totemisme à Madagascar, Paris 1904.
[7] Van Gennep, a. a. O., S. 306. — [8] A. a. O., S. 306ff.
[9] A. a. O., S. 308.

der Exogamie, denn auf Madagaskar herrscht Endogamie, da es Regel zu sein scheint, daß eine Tierklasse ihr Blut nicht mit einer anderen mischen darf.[10]

Bezüglich der Initiationsriten und Tänze erklärt van Gennep, daß es die ersteren weder gibt noch gegeben hat, obwohl er selbst mehrfach die Beschneidung erwähnt. Tänze, bei denen man Tierornate anlegt, gibt es, doch sind sie nach van Genneps Meinung zu wenig untersucht, als daß man sie auf Totemismus zurückführen könnte.

Indessen sind solche Erwägungen über den Ursprung einer oder der anderen Erscheinung nur ein Spielen mit Worten. Um mit Bestimmtheit nachweisen zu können, daß es bei einem Volke diese oder jene Erscheinung gegeben hat, muß man die Geschichte dieses Volkes kennen, nicht bloß den einen oder den anderen Zug, den der eine für primär, der andere für sekundär hält. Der vergleichenden Methode kann es nicht immer gelingen, die vielen Fragmente zu einem Ganzen zusammenzusetzen, aber sie kann die allgemeinen Voraussetzungen für die Existenz der einen oder anderen Erscheinung aufzeigen. Es ist ja klar, daß man bei einem so hoch entwickelten Volk wie den Einwohnern von Madagaskar keinen „klassischen Totemismus" erwarten kann. Andererseits aber hat van Gennep selbst genug Züge nachgewiesen, die bewirken, daß es für einen Anhänger der totemistischen Theorien nicht schwer ist, die Möglichkeit nachzuweisen, daß es einen solchen gegeben habe. Van Gennep selbst sagt, daß man nicht berechtigt ist, auf Madagaskar primitive Fakta zu erwarten.[11] Alle Institutionen haben dort eine hohe Stufe der Entwicklung erreicht, die es unmöglich macht, Madagaskar mit Indo-, Poly- und Melanesien oder mit dem Bantugebiet zu vergleichen. Andererseits aber zieht van Gennep viele Beispiele ans Licht, die Reste einer primitiven Anschauung zeigen. Auf einen oder zwei dieser Reste sei hier hingewiesen. Im Antankaratragebirge lebt ein Stamm, der von einem Hunde abzustammen glaubt.[12] Der Hund ist in verschiedenen Gebieten tabu. Ferner gibt es eine Familie, deren Stammutter von einer Kuh geboren sein und ihren Nachkommen den Genuß von Rindfleisch verboten haben soll. Es ist indessen von Interesse, daß es

[10] A. a. O., S. 309f. — [11] A. a. O., S. 315. — [12] A. a. O., S. 231.

verschiedene Legenden gibt, die erzählen, wie man dazu gekommen sei, Rindfleisch zu essen.[13] Sibree äußert bei der Besprechung dieser Dinge über eine solche Legende[14]: sie ist vermutlich insofern wahr, als sie an eine ältere Periode erinnert, wo der Ochse wirklich als heiliges Tier galt, und wo sein Fleisch nur bei religiösen Zeremonien genossen wurde. Will man bei den Sakalava höflich sein, und den, mit dem man spricht, als Adeligen bezeichnen, so nennt man ihn Stier, und will man von jemandem sagen, daß er aus guter Familie, kein Sklave sei, so heißt er ein junger Ochse.[15]

Die Ochsen spielen beim Eintritt des neuen Jahres auf Madagaskar eine große Rolle.[16] Aus allen Teilen von Imérina führt man Ochsen herbei, die man für diesen Zeitpunkt und für eine bestimmte Prozedur gemästet hat. Man gibt einander Stücke der Ochsen und bei gewissen Gelegenheiten ißt man familienweise „jaka", getrocknetes Ochsenfleisch, das man seit dem vorigen Fest aufbewahrt hat. Überhaupt zeigen verschiedene dieser Feste eine Tendenz, alle an ihnen teilnehmen zu lassen.

Eine große Anzahl anderer Tiere ist tabu. Ein großes Interesse gebührt hier dem Krokodil, das auf der ganzen Insel tabu ist und als ein besonders vornehmes Tier gilt. Vor allem wichtig für die Art, wie die Madagassen die Tiere auffassen, ist ihr Glaube, daß Zauberer und Hexen mit Krokodilen Ehen schließen können.[17]

Der Zug, daß Tiere sich in Menschen verwandeln können, ist auch bei diesem Volk allgemein. So gibt es mehrere Fälle, in denen Vögel als Stammväter betrachtet werden.[18]

---

[13] A. a. O., S. 242.

[14] Sibree, Madagascar before the conquest, London 1896, S. 139; zitiert nach van Gennep, a. a. O., S. 243.

[15] Van Gennep, a. a. O., S. 247. — [16] A. a. O., S. 240.

[17] A. a. O., S. 280ff.

[18] Hierzu zitiert van Gennep, freilich wegen der allzu großen Bestimmtheit der Behauptung mit Vorbehalt, a. a. O., S. 259f.: „Le P. Abinal prétend qu'il n'est pas dans toute l'île une seule espèce d'oiseaux qui n'ait eu sa métamorphose en homme; et nos pauvres Malgaches croient non moins fermement aux fables qui les leur donnent comme ancêtres qu'à la lumière du soleil". Abinal-La Vaissière, Vingt ans à Madagascar, Paris 1885, p. 243.

Was diese Tiere betrifft, zitiert übrigens van Gennep eine Äußerung Cowans: „Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß die Mehrzahl, um nicht zu sagen alle gewöhnlichen Vögel in Ostafrika und Madagaskar heilig (tabu) sind und mit einer Art abergläubischer Furcht betrachtet werden". Hierauf zählt van Gennep eine Anzahl von Vögeln auf, die tabu sind.[19]

* * *

Einen Weg, der dem von van Gennep verfolgten ganz entgegengesetzt ist, schlägt Crooke da ein, wo es gilt, den Totemismus in Nordindien zu konstatieren.[20] Der Zersetzungsprozeß, sagt er[21], dem die Nomenklatur der Kasten so lange ausgesetzt war, und die Auflösung des primitiven Glaubens, die durch Berührung mit höher kultivierten Stämmen erfolgte, war so ununterbrochen, daß von diesen Faktoren nur wenige Bruchstücke und isolierte Überbleibsel übrig sind. Aber gerade durch deren Untersuchung kann die totemistische Grundlage des jetzt herrschenden Kastensystems nachgewiesen werden. Es ist klar, daß für Crooke eben die Dinge zu Beweisen für den Totemismus werden, in denen van Gennep das Gegenteil sah. Crooke schließt sich an Robertson Smith an, indem er das Vorhandensein des Totemismus für erwiesen hält, wenn er nur aufzeigen kann[22]: a) das Vorhandensein von Stämmen, die nach Gewächsen, Tieren oder ähnlichen Totems heißen; b) die Verbreitung der Auffassung, daß die Mitglieder des Stammes „of the blood of the eponym" sind oder von einer Pflanze der Totemart herstammen; c) daß das Totem den Charakter von etwas Heiligem hat. Alle diese Bedingungen, findet er, sind in Indien erfüllt.

Er zählt mehrere Beispiele von Stämmen auf, die Tiernamen tragen, alle aus dem nördlichen Indien; da man aber behaupten kann, daß der Totemismus gegenwärtig sein hauptsächlichstes Lebenszeichen in der Exogamie der einzelnen Gruppen aufweist[23], so geht Crooke zu den Dravidas über.

---

[19] Van Gennep, a. a. O., S. 259ff.

[20] Crooke, The popular religion and folklore of northern Indian, I, II (Westminster 1896), sowie The tribes and castes of the Northwestern provinces and Oudh, I—IV (Calcutta 1896).

[21] Crooke, The popular religion, II, S. 148.

[22] A. a. O., II, S. 149. — [23] A. a. O., II, S. 148.

Hier können wir als Beispiel die Dhângaren nennen, die hauptsächlich in Gorakhpur und Mirzapur leben.[24] Die Mirzapurdhângaren haben acht exogamische Gruppen. Ilha soll eine Art Fisch sein, den dieser Stamm nicht ißt.[25] Kujur heißt ein Dschungelgewächs, dessen sich die Angehörigen des Stammes nicht bedienen. Tirik, sprachlich vermutlich dasselbe wie Tirki, ist ein Name, den die Stierfamilie bei den Orâonen führt. In Chota Nâgpur dürfen die Mitglieder dieser Abteilung und ihrer sämtlichen acht Unterabteilungen nur ausnahmsweise Vieh usw. berühren. Diese Abteilungen sind exogamisch. Hingegen beerben die Söhne den Vater; die Töchter sind von der Erbfolge ausgeschlossen.[26]

Hierauf macht Crooke einen Versuch, in den Eigennamen Totemismus zu konstatieren. Er zählt eine Reihe von Namen auf[27], die z. B. Tiger, Katze, Maus, Baum usw. bedeuten, gibt aber selbst zu, daß darauf nicht viel zu geben sei. Hierauf erwähnt er[28] einige Beispiele für tierische Stammväter, und wie diese verehrt werden. Die Vaydas aus Cutch verehren den Affengott Hanuman, den sie als ihren Stammvater betrachten; um ihm zu gefallen, geht der Bräutigam als Affe verkleidet zum Hause der Braut und tanzt unter allerlei affenartigen Bewegungen. Wie wir früher gesehen haben, ißt man an vielen Orten das Tier nicht, dessen Namen die Stammesabteilung trägt. Zuweilen wird das Totem auch kultisch verehrt[29], was uns nicht wunder nimmt, wenn wir an die vielen Tiergestalten der hinduischen Götterwelt denken. Aus dieser zieht Crooke alle tiergestaltigen Darstellungen des Gottes und seines spezifischen Tieres heran: Brahma, der auf der Gans reitet, Vishna auf Garuda, Çiva auf Nandi, Yama auf dem Büffel, Kartiteya auf dem Pfau sowie viele andere, die wir hier nicht aufzuzählen brauchen, da sie ja alle wohlbekannt sind. Ebenso verweist er auf all die verschiedenen Avataren. Auch mehrere Beispiele für kultische Tierverehrung können angeführt werden, von denen vielleicht eines oder das andere vermutungsweise auf totemistischen Ursprung zurückgeführt werden könnte.

[24] Crooke, The tribes and casts, II S. 263ff.
[25] Crooke, The popular religion, II, S. 150ff.
[26] Crooke, The castes and tribes, II, S. 267ff.
[27] Crooke, The popular religion, II, S. 152.
[28] A. a. O., II, S. 154. — [29] A. a. O., II, S. 155.

Wir haben so aus verschiedenen Weltteilen einige wenige Beispiele für Erscheinungen gegeben, die möglicherweise Spuren des Totemismns sind, sowie für die untereinander sehr abweichenden Weisen, in denen die verschiedenen Forscher diese Spuren auffassen. Wir haben dabei gesehen, wie unbestimmt und schwebend alles geworden ist, sobald wir die nordamerikanischen Indianer verlassen haben. Der Grund hierfür liegt nicht bloß in der Beschaffenheit des Materials, sondern ebensosehr in der auf diesem Gebiet noch herrschenden methodologischen Unsicherheit. Diese ist schuld, daß man überall, wo man nach Spuren des Totemismus suchte, solche gefunden hat. Ob man Tiere verehrt oder sie geopfert hat, ob man sie als heilig oder unrein betrachtet, alles sollte ein Rest des Totemismus sein, obwohl ja diese Erscheinungen in der primitiven Religion einem Gebiet angehören, das weit über die Grenzen des Totemismus hinausgeht. Auf der anderen Seite haben Matriarchat und Exogamie als Beweise für den Totemismus dienen müssen, obwohl es nie jemandem gelungen ist, einen wesentlichen Zusammenhang zwischen diesen Erscheinungen und dem Totem nachzuweisen. Auch gibt es wie gesagt kaum ein einziges primitives oder historisches Volk, dem man nicht derartige Spuren zugeschrieben hätte. Unter solchen Umständen dürfte es unnötig sein, genauer darüber zu berichten, wo überall und wie man Veranlassung gefunden hat, einen verschwundenen Totemismus zu vermuten. Aus der schließlichen Darlegung unserer Auffassung des Totemismus wird sich von selbst ergeben, mit wie viel oder wie wenig Recht man die eine oder andere Erscheinung als Rest desselben angesprochen hat.[30]

---

[30] Vgl. zu dem oben Gesagten Frazer, Totemism, besonders die Abteilung Geographical diffusion of Totemism, S. 91 ff.; Jevons, Introduction to the History of Religion, London 1896, Survivals of totemism, S. 113 ff.: „The view here advanced is that totemism is or has been world-wide", S. 117. Langs verschiedene Arbeiten, z. B. Myth, ritual and religion, I, S. 63 ff., 267 ff. usw. — In seinem letzten großen Werk Totemism and Exogamy ist Frazer zu dem Resultat gekommen, daß es in Australien, auf Neu-Guinea, den Südseeinseln sowie in Süd- und Mittelafrika, Amerika und Indien Totemismus gebe, hingegen nicht in Europa, Nordafrika und Asien, mit Ausnahme Indiens; auch daß er bei Semiten, Ariern und Tura-

Wir kommen aber wieder auf festen Boden, sobald wir uns den australischen Stämmen zuwenden, über deren Totemismus wir in Kürze referieren wollen, ehe wir daran gehen, den wirklichen Gehalt dieser Erscheinung auseinanderzusetzen.

* * *

Wie oben bemerkt, haben wir eigentlich nur bei den Eingeborenen Amerikas und Australiens ein Recht, von Totemismus zu sprechen. Und ebenso wie es eine Zeit gab, wo man alle Indianer über einen Kamm schor, bis die methodische Forschung des verflossenen Jahrhunderts zeigte, wie verschieden sie sich in Wirklichkeit entwickelt hatten, ebenso ging es auch mit den Völkern Australiens, ihren Sitten und Gebräuchen. Es war und ist — wie Spencer und Gillen klagen[31] — durchaus nichts Ungewöhnliches, daß man in anthropologischen Arbeiten von irgend einem eigentümlichen Brauch, der bei dem einen oder anderen Stamm vorkommt, als von einem Brauch oder einer Sitte des australischen Eingeborenen spricht. Aber, sagen die erwähnten Autoren, wir dürfen nicht vergessen, daß die australischen Stämme, so einheitlich auch im großen ganzen ihre soziale Organisation und ihre Sitten sind, doch andererseits untereinander große Verschiedenheiten aufweisen. Vor allem durch die hervorragenden Untersuchungen der eben erwähnten Forscher Spencer und Gillen ist uns die verschiedene Entwicklung dieser Völker bekannt geworden. Ihre erste epochemachende Arbeit erschien 1899[32], im Jahre 1904 folgte eine neue über Stämme, die nördlich von den zuerst untersuchten wohnen.[33] Diese Untersuchungen wetteifern an Genauigkeit mit den besten der vom Bureau of Ethnology in Washington herausgegebenen Monographien über die Indianer. Zusammen mit Howitts und Fisons[34]

niern existiert habe, sei nicht bewiesen. Wie man sieht, eine höchst wesentliche und, wie ich glaube, richtige Einschränkung seiner älteren Auffassung.

[31] Spencer and Gillen, The native tribes of Central Australia, London 1899, S. 34.

[32] Spencer and Gillen, The native tribes of Central Australia, London 1899.

[33] Spencer and Gillen, The northern tribes of Central Australia, London 1904.

[34] Von den zahlreichen Arbeiten von Howitt und Fison findet man die wichtigsten bei Howitt, The native tribes of South-

Untersuchungen über die südöstlichen Stämme sowie Roths[35] Forschungen über Nord-Queensland geben sie uns ein, soweit dies überhaupt möglich ist, vollständiges Bild vom Leben dieser Stämme. Besonders haben Spencer und Gillen dem Totemismus und den damit zusammenhängenden Erscheinungen eingehende Studien gewidmet, wodurch mehrere für unsere Auffassung desselben interessante, ja nach der Meinung vieler geradezu umwälzende Züge ans Licht gekommen sind.[36]

Der australische Eingeborene, der so oft das Modell für den primitiven Menschen hat abgeben müssen, „den Menschen, von dem wir absolut nichts wissen, den aber die Vernunft mit Notwendigkeit fordert“[37], hat sich gleichfalls als so wenig primitiv erwiesen, als es in seinen einfachen Verhältnissen möglich ist. Hier wie in anderen Weltteilen gibt es Matriarchat und Patriarchat sowie Übergänge zwischen beiden.[38] Spencer und Gillen glauben bei ihrer jetzigen Kenntnis dieser

East Australia, London 1904, S. VIIIf., verzeichnet. Dieses Werk dürfte auch das am leichtesten zugängliche sein und wiederholt die Hauptsachen der älteren.

[35] Roth in North Queensland Ethnography Bulletin 1—5.

[36] Die bedeutenden Untersuchungen über dieselben Völker, die der deutsche Missionar C. Strehlow ausgeführt hat und die Spencer und Gillen mehrfach ergänzen, haben das Resultat der vorliegenden Arbeit nicht geändert. Deshalb hielt ich es nicht für nötig, sie hier zu verwerten, obwohl man sie meiner Meinung nach, wo es sich um die eigentliche religiöse Auffassung dieser Stämme handelt, nicht übergehen darf, am wenigsten dort, wo sie von Spencers und Gillens Ansicht abweichen. Eigentümlicherweise glaubt Frazer in diesem Fall die wissenschaftliche Objektivität aufgeben zu dürfen, indem er auf diese Untersuchungen keine Rücksicht nimmt, und zwar auf Grund eines Briefes von Spencer, in dem dieser sagt, daß sich Strehlow als Missionar nicht des vollen Vertrauens der Eingeborenen erfreue. Hiergegen wendet sich Lang (Art. Totemism, Encyclopædia Britanica, Bd. 27 der Ausgabe von 1911): „For these reasons we do not reject the information of Mr. Strehlow, who is master of several tribal languages, and, of course, does not encourage wicked native rites by providing supplies of flour, tobacco, etc. during the performances, as Mr. Howitt and others say that they found it necessary to do. Sceptical colonists have been heard to aver that natives will go on performing rites as long as white men will provide supplies.“

[37] Stolpe, Studier i amerikansk ornamentik, S. 4.

[38] Spencer and Gillen, The native tribes, S. 34f.

Volksstämme nicht einmal sagen zu können, welche von diesen Arten die verbreitetste ist. Und — um in der Aufzählung der Verschiedenheiten fortzufahren — bei einigen Stämmen regelt das Totem die Ehen, mit denen es bei andern nichts zu schaffen hat. Bei einigen schlägt man bei den Initiationsriten einen Vorderzahn aus, bei anderen kommt dieser Brauch zwar vor, steht aber mit den erwähnten Riten in keinem Zusammenhang, bei einer dritten Gruppe ist er ganz unbekannt. Ebenso steht es mit der Beschneidung. Was nun den Totemismus betrifft, so finden sich nicht bloß Clantotems, sondern auch Totems für die beiden Geschlechter und individuelle Totems.[39]

Diese Forscher warnen also energisch davor, von der sozialen Auffassung, den Sitten und Bräuchen des australischen Eingeborenen ein einheitliches Bild zu entwerfen. Und doch haben sie nicht vermeiden können, daß man sich gerade ihre Forschungen über die Aruntastämme für eine weitgehende Generalisierung des Totemismus zunutze gemacht hat. Man hat nämlich gemeint, in dem bei den Aruntavölkern herrschenden Totemismus den Urtypus desselben finden zu können.[40] Und zwar, obwohl Spencer und Gillen mehr als

[39] Howitt, The native tribes of South-East Australia, S. 114f.

[40] Besonders der Altmeister der Wissenschaft vom Totemismus, Frazer, hat auf Grund dieser Forschungen, die er nicht genug zu loben weiß, seine Ansicht über Entstehung und Wesen des Totemismus noch einmal berichtigen zu müssen geglaubt. Diese Ansicht legte er in zwei Artikeln nieder: Fortnightly Review, Bd. 71 (1899), und im Journ. Anthropol. Institute, 1899, S. 285. Frazer sagt selbst: „But the question naturally presents itself: Will the same explanation which we have given of Central Australian Totemism apply to totemism in other parts of the world, as in America and Africa?" Und er findet nichts, was dem widerspräche. Dies veranlaßte sogleich eine Antwort Andrew Langs im gleichen Band und Jahrgang der Fortn. Review. Eine der Frazerschen Auffassung verwandte hat Söderblom in einem Artikel, Totemismen en magfråga, Stockholms Dagblad 1906, Nr. 33 ausgesprochen. — Die Auffassung, auf der Frazers Hypothese beruht, daß nämlich die Aruntas die primitivsten Stämme Australiens seien, hat fast bei allen Beteiligten Widerspruch erregt. So bei Durkheim (L'année sociologique, cinquième année: Sur le totemisme) und Hartland (Folk-Lore, XI, 1900, S. 69f.). Auf das Sachliche der Frage wird im folgenden bei der allgemeinen Untersuchung des Totemismus näher eingegangen werden.

einmal auf die stetige Veränderung der Riten hingewiesen haben, die bewußt durch Beschluß der Ältesten durchgeführt wird.[41] Ehe wir aber diese Fragen diskutieren, dürfte eine kurze Darstellung des Totemismus, wie er sich uns bei den Australiern zeigt, am Platze sein.

Wenden wir uns zuerst zu den südlichsten der mit Spencer und Gillen in Berührung gekommenen Stämme, den Urabunna, so finden wir bei ihnen die Züge, die man als für den Totemismus bezeichnend betrachtet hat. Der Urabunnastamm zerfällt in zwei exogamische Gruppen, Matthurie und Kirarawa.[42] Ein Matthuriemann darf also nur eine Kirarawafrau heiraten. Dies ist aber nicht die einzige Begrenzung, sondern jede Gruppe zerfällt in eine Anzahl Totems und jedes Totem einer Gruppe muß in ein bestimmtes Totem der anderen einheiraten. Aber nicht genug damit, in jedem Totem stehen die Männer zu den Frauen, die sie heiraten dürfen, in einem besonderen, genau regulierten Verwandtschaftsverhältnis. Innerhalb dieser scharfen Grenzen werden die Ehen geschlossen. Sie sind aber weder in der Theorie noch in der Praxis auf Individuen beschränkt. Freilich erhält der Mann ein Vorzugsrecht auf eine Frau, aber auch andere haben nach wie vor, wenn auch erst in zweiter Linie, ein Recht auf sie.[43] Sowohl das Totem wie die Klasse vererbt sich bei den Urabunnas durch die Mutter.

Inwiefern der Zusammenhang zwischen den Totems und den hier behandelten Fragen zeitlich begrenzt ist, werden wir weiter unten sehen. Hier wollen wir nur hervorheben, daß Howitt recht zu haben scheint, wenn er meint, daß die Beobachtung der mütterlichen Verwandtschaft ein älteres Stadium repräsentiert als die der väterlichen.[44] Und sowohl in Australien als auch bei den Indianern Amerikas, besonders Nordwestamerikas, ist es auffallend, um wieviel lebendiger der Totemismus dort ist, wo das Matriarchat herrscht. Wir brauchen nur den Unterschied zwischen den Haida und Tlinkit einerseits und den Kwakiutl andererseits hervorzuheben. Erbrecht mütterlicherseits herrscht auch bei dem von Howitt

[41] Siehe z. B. Native tribes, S. 12.

[42] A. a. O., S. 59ff. Die soziale Organisation des Urabunnastammes ist mit der von Howitt a. a. O. beschriebenen des Dieristammes, wenn nicht identisch, so doch nahe verwandt.

[43] A. a. O., S. 63. — [44] Howitt, a. a. O., S. 283.

beschriebenen Dieristamm. Andererseits aber kommen innerhalb dieses Stammes gewisse Variationen vor. So kann ein Dierimann in jedes beliebige Totem einheiraten, wenn es nur der anderen Klasse angehört, freilich mit verschiedenen anderen Restriktionen.[45]

Es würde zu weit führen, diese höchst verwickelte Reguladetri zu beschreiben. Soviel aber zeigt sich schon jetzt, daß ein so verzwicktes System nicht ursprünglich sein kann, sondern eine lange Entwicklung voraussetzt. Was die Behandlung des Totems selbst betrifft, so ist sie bei diesen Stämmen die gleiche wie bei den meisten Australiern.[46] Jedem Individuum ist es aufs strengste verboten, sein Totem zu schädigen, zu töten oder zu essen. Indessen variieren diese Regeln sehr beträchtlich. Z. B. berichtet Howitt von den Wotjobaluk, daß sie ihrem Totem keinen Schaden zufügen, wenn sie es vermeiden können, es jedoch bei Hungersnot in Ermangelung anderer Nahrung essen. Spencer und Gillen zitieren Grey, der erklärt, daß das Totem nicht gegessen werde.[47] Sollte aber ein Eingeborener es schlafend finden, so tötet er es widerstrebend, nachdem er ihm erst eine Gelegenheit zur Flucht gegeben hat. Von irgend einer religiösen Auffassung des Totems wissen sie nicht zu berichten.

Auch den Glauben an die Abstammung von einem Totemindividuum finden wir wieder. Bei den Urabunnastämmen wird erzählt[48], daß in der Urzeit eine Anzahl Individuen existierten, die halb Menschen, halb Tiere oder Pflanzen waren. Diese Individuen waren mit einer Reihe sagenhafter Züge ausgestattet. Jedes derselben war der Stammvater seiner Totemgruppe. Diese Märchenwesen wanderten umher und hinterließen hier und dort Geisterwesen, die sich in Menschen verwandelten und die ersten Totemgruppen bildeten. Von Zeit zu Zeit reinkarnieren sich diese Geister. Jedes lebende Individuum ist die Wiedergeburt eines solchen. In Wirklichkeit kommen in der totemistischen Organisation bei den Stämmen Australiens ähnliche Variationen vor, wie wir sie bei den Indianern kennen gelernt haben.

[45] Howitt, a. a. O., S. 175ff.

[46] Spencer and Gillen, Native tribes, S. 467. Northern tribes, S. 166f. Howitt, S. 145f.

[47] Native tribes, S. 467. — [48] Northern tribes, S. 145ff.

Folgen wir aber Spencer und Gillen zu den Stämmen, die den Hauptgegenstand ihrer Forschungen gebildet haben, den Arunta, so finden wir einige neue Eigentümlichkeiten. Hier ist der Totemismus ohne Bedeutung für die Abschließung der Ehen.[49] Gleichwohl aber sind die Eheregeln noch verwickelter. Der südliche Teil zerfällt in vier Unterabteilungen, der nördliche in acht.[50] Dies erschwert jedoch in den nördlichen Teilen nur scheinbar das Eingehen von Ehen. Die vier Teile, Panunga und Bulthara, Purula und Kumara halten zu je zweien zusammen und bilden so je eine Hälfte des Stammes. Die Eheregeln sind: ein Bultharamann heiratet eine Kumarafrau, und die Kinder werden Panunga; ein Purulamann heiratet eine Panungafrau, und die Kinder sind Kumara. Damit ist es aber nicht zu Ende; denn ein Panungamann z. B. kann nicht jede beliebige Purulafrau heiraten. Für den Panunga zerfallen nämlich die Purulafrauen in zwei Gruppen, Unawa, die er heiraten darf, und Unkulla, bei denen ihm dies nicht erlaubt ist.

Aber was wird bei allen diesen Regeln aus dem Totem? Nun, es tritt, wie gesagt, der eigentümliche Fall ein, daß bei den Arunta das Totem von der Ehe ganz unabhängig ist. Freilich hat ganz wie bei den Urabunnastämmen jeder seinen Totemnamen. Diesen aber erhält er nicht durch Vererbung. Freilich meint jeder Arunta, daß sein Vorfahr im Alcheringa (so nennen sie das „goldene Zeitalter") der Nachkomme eines Tieres oder eines Gewächses war oder wenigstens mit dem Ding, das sein Totemname bezeichnet, in unmittelbarer Verbindung stand. Diesen Namen hat er aber nicht geerbt, sondern dadurch erhalten, daß einer seiner Vorväter sich in ihm reinkarniert hat. Diese Alcheringaväter halten sich nämlich an gewissen Orten auf, und wenn nun eine Frau, die einem von ihnen gefällt, zu der Zeit über diesen Platz geht, wo er sich entschlossen hat, in die Welt zurückzukehren, so ergreift er die Gelegenheit, um in sie einzugehen. Welchem Totem er angehört, das hängt davon ab, an welchem Ort die Frau zuerst ihre Schwangerschaft merkte. Aber die Feststellung, zu welchem Totem das Neugeborene gehört, oder mit anderen Worten, welcher Geist in ihm reinkarniert ist, wird dadurch erleichtert, daß jedes

[49] Native tribes, S. 74. — [50] A. a. O., S. 70ff.

Geisterindividuum aufs engste mit einem Churinga[51] verbunden ist. Churinga bezeichnet eigentlich verschiedene heilige Gegenstände; alle haben das Gemeinsame, daß sie unter keinen Umständen Frauen oder Uneingeweihten zu Gesicht kommen dürfen. Im engeren Sinn aber bedeutet Churinga den Stein oder dergleichen, den die Alcheringaväter auf ihren Wanderungen bei sich trugen und in dem bei ihrem Hinscheiden ihr Geist zurückblieb. Diese Churinga finden sich hauptsächlich an den Oknanikilla genannten heiligen Orten, die dadurch entstanden sind, daß sich die Alcheringaväter hier längere oder kürzere Zeit aufhielten. Jeder solcher Oknanikilla ist natürlich mit seinem besonderem Totem verbunden. Hier haben die verschiedenen Totemclans Aufbewahrungsorte für ihre Churingas, zu deren jedem ein Geisterindividuum gehört. Aber auch an jedem Ort, wo ein Alcheringamensch gestorben ist, findet sich ein Churinga, an den ein Geisterindividuum gebunden ist. Wenn nun ein solcher Geist in eine Frau eingeht, geht der Churinga verloren. Hat nun die Frau ihr Kind zur Welt gebracht, so sagt sie ihrem Mann oder dem, den es angeht, wo sie das Kind zuerst fühlte.[52] Hierauf sucht man dort nach und findet einen Churinga mit dem richtigen Totemornament. Natürlich unterläßt man es nur höchst selten, es vorsorglich so einzurichten, daß man den vom Geiste verlorenen Churinga findet; sollte dies aber doch der Fall sein, so macht man einen aus dem Baum, der an jener Stelle wächst und dazu am geeignetsten erscheint.

Wie wir sehen, wird bei dieser Art der Totemerwerbung weder dem Vater noch der Mutter Bedeutung beigemessen. Überhaupt haben die Arunta nach der bestimmten Versicherung Spencers und Gillens keinerlei Ahnung von der physischen Bedeutung des Vaters für die Ankunft des Kindes.[53] Dies erklärt ja sehr gut ihre Auffassung der

[51] Native tribes, S. 123. — [52] Native tribes, S. 132.

[53] Central tribes, S. 265. Northern tribes, S. 330. Frazer legt auf diese Tatsache großes Gewicht. Er schreibt Fortnightly Review, LXXI, 1899, S. 649: „Thus, in the opinion of these savages, every conception is what we are wont to call a immaculate conception, being brought about by the entrance into the mother of a spirit apart from any contact with the other sex. Students of folk-lore have long been familiar with notions of this sort occuring

Geburt als Geisterinkarnation. Andererseits aber wird man diesem Faktum gegenüber ein wenig mißtrauisch, wenn man hört, daß gerade bei den Arunta im Gegensatz zu ihren Nachbarn das Erbrecht auf die väterliche Seite übergegangen ist. Was kann wohl der Anlaß hierzu gewesen sein? Vielleicht, daß sich die Unwissenheit nur auf die Gelegenheiten erstreckt, wo es sich um den Zusammenhang der Totems mit den Kindern handelt! Dies Problem scheint nicht so klar zu sein, wie man wünschen möchte.

Was indessen vor allem die Aufmerksamkeit auf den australischen Totemismus gelenkt hat, sind nicht diese mehr oder weniger stark hervortretenden Variationen in der Auffassung des Totems in seinem Verhältnis zu den Menschen, sondern die sogenannten Intichiumazeremonien.[54] Intichiuma heißen gewisse heilige Zeremonien, die mit den Totems zusammenhängen und die den Zweck haben, die Vermehrung des Tieres oder Gewächses, nach dem die Gruppe heißt, zu sichern. Diese Zeremonie kommt fast bei allen australischen Völkern vor. Jedes Totem hat seine Zeremonie, und alle diese Zeremonien sind untereinander ganz verschieden, haben aber alle die Aufgabe, das Totem zu vermehren. In ihrer Anlage gleichen sie vollständig den Zeremonien, die Frazer in The golden bough unter dem Namen „Sympathiezauber" beschreibt. An sich wäre es ja nichts Merkwürdiges, wenn innerhalb des Totemismus Tendenzen sich bemerkbar machen, die Vermehrung einer Tierart zu sichern, mit welcher der Clan in besonderer Verbindung steht. Das Eigentümliche ist aber, daß die Vermehrung des Totems in der Absicht erfolgt, den anderen Gruppen des Stammes Nahrung zu schaffen. Es ist eine Art Tauschhandel. Der eine Clan darf eine bestimmte Tier- oder Pflanzenart nicht essen, sondern hat die Aufgabe, dieselbe durch magische Zeremonien zu vermehren, damit sie als Nahrung für die anderen Clans um

---

in the stories of the birth of miraculous personages, but this is the first case on record of a tribe who believe in immaculate conception as the sole cause of the birth of every human being who comes into the world. A people so ignorant of the most elementary of natural processes may well rank at the very bottom of the savage scale". Wir werden später sehen, daß er auch seine letzte Theorie über die Entstehung des Totemismus hierauf gründet.

[54] Native tribes, S. 167ff. Northern tribes, S. 283ff.

so reichlicher vorhanden sei. Man tat dies aber mit der bestimmten Absicht, daß die andern ihrerseits bei andern Tieren oder Pflanzen den gleichen Dienst erweisen.

Bei diesen Zeremonien begegnet nun ein Zug von allergrößtem Interesse. Das Totem ist für den, dem es angehört, eine verbotene Frucht. Bei dem Intichiuma[55] aber ißt der Zaubernde ein kleines Stück von seinem Totem, weil er sonst nicht imstande wäre, diese Zeremonie richtig auszuführen. Hier ist es nach Frazers Ansicht „deutlich, daß wir das lange gesuchte Totemsakrament vor uns haben, das Robertson Smith mit der Intuition des Genies schaute, und das bei wirklichen Totemstämmen als wirkliche Institution zu entdecken Spencer und Gillen vorbehalten war".[56] Dieser Schluß dürfte jedoch ein wenig übereilt sein. Denn dieses Essen hat mit dem von Robertson Smith beschriebenen nicht viele Züge gemeinsam.[57] Letzteres sollte ja ein Clanopfer sein, an welchem alle Mitglieder des Clans Anteil hätten. Und man sollte von dem Tier soviel als möglich essen, ja, das ganze Tier verzehren. Der Hauptzweck sollte die Aufnahme des lebenden Fleisches und Blutes in das Fleisch und Blut des Verehrers sein. Hier aber ist dies nicht der Fall. Der Hauptzweck ist vielmehr, daß andere es erhalten sollen. Will man in der Intichiumazeremonie mit Frazer das totemistische Opfer sehen, so muß man sie in ihrer gegenwärtigen Form als eine Verschmelzung mehrerer Gedankengänge auffassen, deren einer derjenige dieses Opfers wäre. Vermutlich hat Frazer diesen als den wesentlichen am Totemismus betrachtet. Für ihn ist der Totemismus jetzt ursprünglich „an organised and cooperative system of magic designed to secure for the membres of the comunity, on the one hand, a plentiful supply of all the commodities of which they stand in need, and, on the other hand, immunity from all the perils and dangers to which man is exposed in his struggle with nature. Each totem group, on this theory, was charged with the superintendence and control of some department of nature from which it took its name, and with which it sought, as far as possible, to identify itself."[58] Aber trotz der

[55] Native tribes, S. 168.
[56] Journ. Anthrop. Inst. 1899, S. 284.
[57] Robertson Smith, Rel. of Sem., S. 281, 338 u. ö.
[58] Fortnightly Rev. LXXI, 1899, S. 835.

großen und anerkannten Autorität, die Frazer auf diesem Gebiete besitzt, kann man doch nicht umhin, zu bezweifeln, daß er hier richtig geurteilt hat. Er muß nämlich, um mit seiner neuen Auffassung des Totemismus zurecht zu kommen, die Sagenwelt des Aruntastammes zu Hilfe nehmen.[59]

Jedoch die Mythologie ist überhaupt ein schlechtes Beweismittel, wenn es gilt, Riten zu erklären, denn ein Ritus wird in der Regel erst dann mit einem Mythus in Verbindung gebracht, wenn er unverständlich geworden ist und einer Erklärung bedarf. Der Mythus ist dann nur ein Ausdruck für die Auffassung seiner eigenen Entstehungszeit. Noch unzuverlässiger muß eine solche Erklärung aus der mythologischen Sagenwelt bei einem Volk wie den Australiern werden. — Frazer geht davon aus, daß die Arunta recht haben, wenn sie berichten, im Alcheringa hätten alle ungehindert von ihrem Totem gegessen. Aber das ist ja eigentlich nur dasselbe, als ob man sagte, es habe eine Zeit gegeben, wo man keine Totems hatte. Denn wenn man ohne Bedenken sein Totem und außerdem alles andere aß, so gab es eben in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen den Totems und anderen Tier- und Pflanzenarten, und sagt man dann, um zu erklären, wie es kam, daß man aufhörte sein Totem zu essen, als man sah, daß die Tiere ihre Artgenossen nicht verzehrten, so bewegt man sich im Zirkel. Der Totemismus soll ja nach Frazer ein magisch-kooperatives System sein mit der bestimmten Aufgabe, einen Teil der Natur durch magische Hilfsmittel zu erhalten und zu vermehren. Wenn es nun eine Zeit gab, wo alle alles aßen, so existierte damals kein Totemismus. Wenn andererseits die verschiedenen Stämme oder Clans ihre Totems hatten, sie aber verzehrten, so ist das Verbot des Totemessens etwas Sekundäres, und das, was den Totemismus konstituiert, muß etwas anderes sein. Hierauf hat auch Frazer, ohne es zu wollen, da auf-

[59] Journ. Anthrop. Inst. 1899, S. 283: „Then as to the second supposed canon of totemism, the rule, namely, that a man must not kill and eat his own totem animal, it is in general observed, except on certain special occasions, by the Central Australian natives at the present day; but their traditions point very plainly to a time when men were free, and indeed had a prior right, to kill and eat their totem animals". Journ. Anthrop. Inst., 1899, S. 835. S. auch The origin of totemism, Fortn. Rev. LXXI, 1899, S. 656.

merksam gemacht, wo er erwägt, warum man aufhörte, sein Totem zu essen.[60] Denn die wesentliche Frage ist dann, warum der einen Abteilung des Stammes die Aufsicht über diese, der anderen über jene Tierart zufiel. Aber diese Fragen führen vom australischen Totemismus zum Totemismus überhaupt hinüber. Es wird darum am Platze sein, wenn wir nun zu einer allgemeinen Erörterung dieser Erscheinung übergehen.

Vorher müssen wir aber die bei den Australiern vorkommenden Tänze mit einigen Worten streifen. Sie stehen meist, aber nicht immer, mit den Totembräuchen in Zusammenhang.[61] Besonders im Programm der Initiationsriten nehmen sie einen hervorragenden Platz ein. Da treten immer einige Männer auf, die Tiermasken oder sonstige Totemzeichen tragen, und stellen eine oder die andere Handlung dar. Auch Frauen tanzen hie und da bei diesen Gelegenheiten.[62] Hierin haben wir eine Ähnlichkeit mit den Tänzen der Nordamerikaner zu sehen. Natürlich wird das Auftreten der einzelnen Masken nach gewissen Regeln bestimmt, aber eine feste Organisation gibt es nicht. Wo der Tanz am entwickeltsten ist, besteht er in einer direkten Nachahmung des Totems, sonst dürfte er wohl in erster Linie ein Ausdruck der festlichen Stimmung sein. So stark auffällig wie bei den Nordwestindianern wird aber der Tanz bei den Australiern niemals.

[60] Fortnightly Review LXXI, 1899, S. 838f.

[61] Spencer and Gillen, Northern tribes, S. 570, wird ein Bewillkommnungstanz erwähnt.

[62] A. a. O., S. 338.

V

Was der Totemismus ist

Wir haben bis jetzt versucht, durch einige typische Beispiele festzustellen, was man vom Totemismus wirklich weiß. Es hat sich dabei gezeigt, daß wir auf keinem Gebiet einen Totemismus gefunden haben, wie Robertson Smith und seine Schüler und Freunde sich ihn dachten. Ein Kennzeichen, von dem wir sagen können, daß es fast immer sich gefunden hat, ist, daß das Totem immer eine Art ist, nie ein einzelner Gegenstand, wenn wir auch hierbei die oben erwähnten Einschränkungen machen mußten.[1] Was die Vorstellung betrifft, daß der Stammvater ein Individuum des Totems sein soll, so haben wir gesehen, daß Boas ihr Vorhandensein bei den Nordwestindianern rundweg leugnet.[2] Doch ist man nicht berechtigt, hieraus zu schließen, daß sie dort nie existiert haben könne; denn wie wir sahen, berufen sich die Indianer deutlich auf eine solche Vorstellung in ihrem Gebet an die Wölfe, um nicht von diesen aufgefressen zu werden. Von ihnen selbst aber wird das Totem ohne Bedenken gegessen, und auch auf anderen Gebieten ist dies der Fall. Betreffs der von vielen als Hauptkennzeichen hervorgehobenen Ehevorschriften, daß die Mitglieder eines Totems nicht innerhalb desselben Totems heiraten dürfen, haben wir gefunden, daß dies z. B. für die Aruntastämme nicht zutrifft. Ebenso steht es mit der Vererbung des Totems in weiblicher Linie, denn wie wir gesehen haben, ist Vererbung väterlicherseits ebenso häufig, ja bei gewissen Stämmen ist es überhaupt nicht erblich.[3]

---

[1] S. oben S. 22. — [2] S. oben S. 28.

[3] Kohler setzt Gleichheitszeichen zwischen Totemismus und Mutterrecht (Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, XII). Vgl. Schurtz' Auffassung, Urgeschichte der Kultur, Leipzig und Wien 1900, S. 100 ff., sowie die der totemistischen Schule im eigentlichen Sinn.

Das Totemopfer selbst haben wir bei keinem Volk konstatieren können.[4]

Wie wir sehen, gibt es kein Volk, bei dem sich die besonderen Kennzeichen des Totemismus alle vereint finden. Unter diesen Umständen ist es aber offenbar, daß man bei seinen früheren Begriffsbestimmungen einer unrichtigen Konstruktion zum Opfer gefallen ist. Dies muß seinerseits auf einem methodologischen Fehler beruhen. Denn halten wir uns z. B. an Jevons, so hat er gerade durch Beispiele aus den Gebieten verschiedener Völker die Richtigkeit seiner Darstellung des Totemismus beweisen zu können geglaubt. Er hat nämlich die gewöhnliche Methode befolgt, lediglich auf Grund der Beschreibung irgend eines einzelnen Volkes die allgemeinen Konturen einer Erscheinung zu skizzieren.[5] Hierauf hat er diese Konturen zu einem schematischen Bilde erweitert, dessen verschiedene Teile allerdings dem, was wir sonst von dem betreffenden Volk wissen, nicht widersprechen dürfen. Hierauf hat er bei den verschiedenen Völkern des Erdkreises Belege für seine Konstruktion gesucht, ohne sich um die Faktoren der zeitlichen, historischen und kulturellen Voraussetzungen zu kümmern. Hierdurch verliert man aber natürlich jedes Gefühl dafür, ob ein Umstand mit den behandelten Erscheinungen in Zusammenhang steht oder ganz andere Ursachen hat. Was nur ein Teil sein sollte, wird so zu etwas Selbständigem, an und für sich Beweisendem. Durch dieses Verfahren verliert man aber die Möglichkeit, die Übereinstimmung des aufgestellten Schemas mit den Erscheinungen des wirklichen Lebens zu kontrollieren. Wenn man z. B. das Matriarchat und die Exogamie als notwendige Begleiterscheinungen des wirklichen Totemismus auffaßt, macht es keine Schwierigkeit, zu zeigen, daß sie sich wirklich bei verschiedenen Völkern finden, die dann totemistisch genannt werden können. Andererseits aber schließt man die Augen gegenüber der Tatsache, daß es Völker gibt, die in allen andern Dingen ganz ebenso totemistisch sind wie jene, bei denen aber diese Erscheinungen vollständig fehlen, daß diese Phänomene also keine notwendige Bedingung für das Vor-

[4] Vgl. hierzu Marillier, Rev. hist. rel., XXXVI, 1897, S. 248 f., und XXXVII, S. 204—233.

[5] Jevons hat sich hier an Robertson Smiths Beschreibung des semitischen Totemismus gehalten, die er vervollständigte.

handensein des Totemismus sein können. Beschreibe ich aber in dieser Weise eine Sache und finde dann, daß sie nirgends mit allen ihr zugeschriebenen Kennzeichen existiert, so ist entweder die Beschreibung unrichtig, oder es reicht jedes einzelne Kennzeichen an und für sich aus, um die Sache zu konstituieren. Aber durch den Gang, den jede Entwicklung nimmt, ist auch eine dritte Möglichkeit denkbar. Es kann eine Zeit gegeben haben, wo der Totemismus der Beschreibung entsprach, er kann sich aber so entwickelt haben, daß er heute von der Definition abweicht. Diese Möglichkeit ist in unserem Fall ungefähr ebenso schwer zu bestreiten wie zu beweisen. In einem Punkt aber dürften alle einig sein, daß es sich nämlich nicht lohnt, auf dem Grunde einer solchen Möglichkeit allzu weltumfassende Konstruktionen aufzubauen.

Um in den Wirrwarr, den das Bild des Totemismus heute darbietet, auch nur einige Ordnung zu bringen, müssen wir seine Voraussetzungen etwas eingehender betrachten. Was das richtige Verständnis des Totemismus in erster Linie verhindert hat, ist die vorherrschende Auffassung der primitiven Denkart. „Animismus" — in diesem einen Wort soll die Lösung aller hierher gehörigen Probleme liegen. Animismus ist nach Tylor, dem Urheber dieser Bezeichnung, die Lehre von den Seelen und geistigen Lebewesen überhaupt.[6] Oder um mit Tiele zu reden[7]: Animismus ist eigentlich eine Art naiver Philosophie, durch die man sich alle Erscheinungen in und um den Menschen erklären zu können vermeint durch die Annahme, daß alles, was auf irgendwelche Weise auf den Menschen einwirkt, alle Erscheinungen, die ihm begegnen, von einem denkenden, fühlenden und wollenden Geiste beseelt sind. Diese Weltauffassung ist keine Religion, aber sie beherrscht die primitiven Religionen.[8]

Es dürfte indessen fraglich sein, ob es so ganz richtig ist, in diesem Stadium der menschlichen Entwicklung zwischen Religion und Philosophie, so primitiv sie auch sein mag, zu unterscheiden. Denn bei den Primitiven befinden wir uns fast immer im Bereich der Religion, sobald wir auf etwas stoßen, was der Weltanschauung einen wirklich bestimmten

[6] Tylor, Primitive Culture, I, S. 23.
[7] Tiele, Inledning till Religionsvetenskapen, S. 49.
[8] Tiele, a. a. O., S. 55.

Ausdruck geben soll.[9] Es bleibt aber immer mehr oder weniger ein Streit um Worte, ob man etwas im primitivsten Stadium der Menschheit Religion nennen soll oder nicht.[10] Indessen dürfte die Anwendung der Bezeichnung Philosophie noch weniger berechtigt sein. Hingegen hat diese Auffassung des Animismus ihre Richtigkeit, wenn wir uns der Erforschung des Aberglaubens zuwenden oder überhaupt überall, wo es gilt, innerhalb eines höheren Grades der geistigen Entwicklung die Reste eines vorhergehenden nachzuweisen. Und dieses Interesse war es ja auch eigentlich, das Tylor veranlaßte, den Animismus als eine Art primitivster Philosophie zu verwenden.

Wollte man aber auch einen solchen Unterschied zwischen Philosophie und Religion zugeben, so bleibt die Frage offen, ob die Auffassung des Animismus als Art des Naturmenschen, alle Dinge zu beherrschen, richtig ist. Schon eine oberflächliche Beachtung der sozusagen kollektiven Auffassungsart, die dem Totemismus zugrunde liegt, muß uns zu der Einsicht bringen, daß die bisher übliche Formulierung der Wirklichkeit, die sie schildern soll, nicht recht entspricht. Denn wie oben im Anschluß an von den Steinen[11] hervor-

---

[9] „The oldest interpretation of nature and therefore the first philosophy of a people is its religion." Deussen, Outlines of Indian Philosophy, Berlin 1907, S. 7.

[10] Der alte Streit, ob es religionslose Völker gibt, darf wohl jetzt als abgeschlossen betrachtet werden. Vgl. hierzu A. Réville in der Rev. hist. rel., Bd. VI, 1882, S. 87ff. Man hat nicht ein einziges Volk gefunden, das keine Religion hätte, wenn man nämlich dieses Wort in seiner weitesten Bedeutung faßt und nicht meint, daß es notwendig den Begriff einer Lehre oder eines Dogmas enthalte. Howitt hat freilich von den australischen Eingeborenen, die der Gegenstand seiner außerordentlich gründlichen Kenntnis sind, erklärt: „it cannot be alleged that these aborigines have consciously any form of religion" (The native tribes of South-East Australia, S. 507). Dies bedeutet aber nicht eine Wiederaufnahme der alten Frage, sondern nur die Fixierung eines engeren Religionsbegriffes. — Ferner hat sich aus allen einschlägigen Untersuchungen mit Deutlichkeit ergeben, daß es unmöglich ist, von einer Art Naturphilosophie als zeitlicher Vorgängerin der Religion zu sprechen. Denn die Religion beginnt, und zwar mit dem Ritus, dann kommt die Lehre.

[11] Vgl. oben S. 47.

gehoben wurde, besteht die primitive Auffassung einfach darin, daß irgendwelche Grenzen zwischen den verschiedenen Gebieten der Natur nicht existieren. Alle Gegenstände, organische oder unorganische, auf die der Mensch stößt, sind in seiner Vorstellung ihm selbst völlig gleich. Nun ist aber zu bemerken, daß er sich die Sache nicht so denkt wie der zivilisierte Mensch des 20. Jahrhunderts. Denn wenn man mit Jevons sagt, daß sich der Wilde sogar leblose Dinge ebenso von einem Willen, einer Persönlichkeit, einem Geist beseelt denkt wie sich selbst, so ist dies wahr, wenn es richtig ausgelegt wird, d. h. wenn man den Hauptton auf „wie sich selbst" legt und von den Abstraktionen, die für uns unbedingt in den Worten „Willen", „Persönlichkeit", „Geist" usw. liegen, völlig absieht.

Unter denen, welche die Bezeichnung Animismus angenommen haben, ist nun auch eine direkte Opposition entstanden gegen den Begriff von — wir könnten sagen — Persönlichkeits-Philosophie, welchen man bisher in diesen Ausdruck hineingelegt hat. Es ist vor allem der holländische Missionar Kruijt, der sich dagegen ausgesprochen hat.[12] Er hat seine Untersuchungen unter den Volksstämmen des indischen Archipel gemacht. Kruijt unterscheidet zwischen Animismus, der Lehre vom Seelenstoff, und Spiritismus, der Lehre von der selbständig weiterlebenden Seele in einem Jenseits. Diese Umschreibung der primitiven Auffassungsweise als einer Lehre von einem Seelenstoff, der die ganze Natur durchdringt, dürfte überhaupt am besten treffen, was ausgedrückt werden soll.[13] Wir haben in unserer schwedischen Bauernsprache für diese Auffassung einen Ausdruck,

[12] Kruijt, De Rijstmoeder in den indischen Archipel, Versl. en Meded. der Kon. Ak. van Wetensch. Letterk. 4, V, Amsterdam 1903, und Het Animisme in den indischen Archipel, Haag 1906.

[13] Dieser Auffassung schließt sich auch Söderblom, Die Religionen der Erde, S. 8, an: „Die auf niedrigen Kulturstufen stehenden Völker und Stämme sind überzeugt, daß allerlei Vorgänge, Bewegungen u. dergl. in der Natur und im Menschenleben durch Geister verursacht werden. Oder — was wohl ursprünglicher ist — man stellt sich einen seelischen Stoff, eine Art feinmaterieller Lebenselektrizität vor, die, so lange sie vorhanden ist, Tiere und Menschen belebt, den Pflanzen, besonders den Feldfrüchten, Nahrungsstoff gibt usw.; einen Seelenstoff, der sich verflüchtigen oder verdichten und sich in verschiedenen Gestalten verkörpern kann."

wenn von makten (der Macht) z. B. im Brote, in der Saat usw. gesprochen wird.[14]

Diese Auffassung vom Lebensstoff rechnet mit einer Vorstellung, die nicht unter die gewöhnliche Form des Animismus untergebracht werden kann, nämlich, daß das Individuum ein späteres Entwicklungsprodukt ist. Wenn nun eben als das Wesentliche in der primitiven Auffassung hervorgehoben wurde, daß der Mensch alles nach sich selbst beurteilt, so wird dies auf keine Weise durch das Sprechen von einem unpersönlichen Seelenstoff aufgehoben. Denn, wie Kruijt von den Indonesiern sagt, haben diese zwei Begriffe für Seele, eine zum täglichen Gebrauch, das ist die Lebenskraft, die andere ist eine Art Extrakt des Körpers. Diese letztere ist es, die den Ethnologen jederzeit bei ihren Untersuchungen vorgeschwebt hat. Es ist nicht nur dieser Extrakt des Körpers, welcher die Persönlichkeit bildet, sondern wir müssen uns denken, daß die Lebenskraft selbst mehr und mehr personifiziert wird und dadurch für die Kombination reif wird, die in einem höheren Stadium des Denkens zwischen diesen beiden Seelenprinzipien stattfindet und zur Auffassung der individuellen Seele führt.

Sehen wir nun beim Totemismus genauer zu, so hängt dieser ganz deutlich mit einer unpersönlichen Lebensauffassung zusammen. Eine Gruppe von Menschen wird mit einer Gruppe von Tieren verbunden. In dieser Vereinigung ist nichts Persönliches, nichts Individuelles. Die Assoziation selbst ist eine der primitiven Denkart eigentümliche. Es entsteht dann eine Entwicklung im Totemismus, die dahin geht, daß erst das Geschlecht sein Totem bekommt, dann das Individuum sein eigenes. Aber da ist es ein Totem nur der alten Auffassung und der Form nach, jedoch mit so vollkommen neuem Inhalt, daß es der wissenschaftlichen Klarheit wegen sicher geeigneter wäre, für diese späteren Erscheinungen neue Namen zu schaffen.[15]

---

[14] Hammarstedt, Såkaka och Såöl. Meddelanden från Nordiska Museet 1903, S. 262.

[15] Vgl. van Gennep: „Il est préférable de parler, non du totémisme, mais du nyarongisme des Indonésiens, du nagualisme des Amérindiens centraux, du sibokisme des Bantous“, etc. Tabou et Totémisme à Madagascar, S. 321. Vgl. auch Lang, The origin of totem names and beliefs, Folk-Lore XIII, 1902, S. 349 ff.

Wir wollen nun einen raschen Blick auf die wissenschaftliche Behandlung des Totemismus werfen, um zu sehen, wie man konstruiert hat. Beginnen wir mit M'Lennan, so sehen wir, wie wenig er sich von den Voraussetzungen des Totemismus und den verschiedenen Entwicklungsstadien innerhalb desselben Rechenschaft gegeben hat. Schon der Ausgangspunkt, daß er die Totems zu Göttern macht, ist verfehlt. Man hat nirgends konstatieren können, daß die Totems als Götter aufgefaßt würden.[16] Und hierzu kommt die mangelhafte Kenntnis gerade der „mental condition of men in the Totem stage". Die Folge ist auch, daß verschiedene Auffassungsarten und verschiedene Sachen hier zu einer einzigen Mischung unter einem gemeinsamen Namen zusammengeführt werden.[17]

Als nun Robertson Smith von diesem Ausgangspunkt aus seine epochemachenden und für alle Zeiten wertvollen Untersuchungen anstellte, begegnete ihm dasselbe Mißgeschick. Er suchte die Annahme, daß bei den primitiven Semiten einst der Totemismus geherrscht habe, als berechtigt zu erweisen. Auch wenn man bezweifeln wollte, daß dies gelungen sei, muß man doch zugeben, daß er wenigstens für die Araber die Existenz einer derartigen primitiven Auffassungsweise wahrscheinlich gemacht hat. Nachdem dies geschehen war, verband er aber diese vollkommen erloschene

[16] Diese falsche Auffassung M'Lennans ist durch seine Vermischung des Totemismus mit dem Tierkult zu erklären. — Wenn auch Jevons seinerseits das Totem zum Gott macht, geschieht dies ausschließlich durch Konstruktion. Er sagt, daß die Stellung des Menschen zur umgebenden Welt durch das Bündnis zwischen einem Stamm und einer Tier- oder Pflanzenart völlig verändert werde. Er hat den übernatürlichen Verbündeten gefunden, den er brauchte, um der Natur ganz Herr werden zu können. „But his ally's place in nature was also changed by the alliance: this supernatural power was distinguished from all others by the fact that it was in alliance with him. It became a permanently friendly power; in a word, it became a god." Introduction, S. 104. Das Betrübende an dieser Sache ist nur, daß die Wirklichkeit nichts hiervon bestätigt hat, weder daß es hier ein Bündnis in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes gab, noch daß der Alliierte als übernatürlich aufgefaßt wurde, noch daß diese übernatürliche Macht als solche von allen andern getrennt wurde, noch daß das Totem ein Gott wurde.

[17] Vgl. z. B. die Verwechslung von Totemismus und Tierkult.

Institution mit einer noch florierenden, der Blutrache, und dem, was mit ihr zusammenhängt. Daß diese Einrichtung ihre Wurzel in einer primitiven Anschauungsweise hat, ist deutlich, andererseits aber ist es offenbar unrichtig, diese beiden Erscheinungen so zu verbinden, wie dies Robertson Smith tat.[18] Hier haben wir den Fehler, und mit diesem Fehler ist das großartige Gebäude zustande gekommen. das Jevons aufgeführt hat.

Als Marillier gegen Jevons einwendete, daß der Totemismus keine Entwicklungsmöglichkeiten hat, hatte er in gewissem Sinne recht.[19] Denn die vollkommen unpersönliche Seelenauffassung, die dem Totemismus zugrunde liegt, ist entwicklungsunfähig. Andererseits aber streitet man gegen die historische Wirklichkeit, wenn man sich der Tatsache verschließt, daß sich eine höhere Anschauungsart totemistischer Form bedienen kann. Man muß indessen diese Formen als das nehmen, was sie wirklich sind, entweder bedeutungslose Überlebsel oder Formen mit einem ganz neuen Inhalt. Wenn man aus dem Umstand, daß es unter den Arabern zur Zeit Mohammeds Stämme mit Tiernamen gab, schließt, daß diese Stämme totemistisch waren, so hat man einen Fehlschluß getan. Noch eigentümlicher ist es, wenn man aus der Tatsache, daß ein solcher Stamm mit Tiernamen eine Bundesmahlzeit mit seinem Gott feiert, den Schluß zieht, daß hier ein totemistischer Stamm sein Totem als einen Gott aß. Und doch hat Robertson Smith eben dies getan. Das totemistische Opfer, auf das er baute, gibt es wie gesagt nicht.[20]

Gehen wir nun auf das soziale Gebiet über, so erinnern wir uns, daß Matriarchat und Exogamie wesentliche Bestand-

[18] Nur mittels einer Konstruktion kann man behaupten, daß das Verhältnis zwischen Totemart und Clan der Grund der Blutrache und des Blutbündnisses sei. Darin, daß vermutlich beide im Clanstadium wurzeln, liegt nicht, daß das eine der Grund des anderen sein muß. Der Beweis Robertson Smiths enthält einen eigentümlichen Zirkelschluß. Er erklärt das Wesen des Totemismus aus dem bei den Arabern noch florierenden Brauche der Blutrache und des Blutbündnisses. Das erklärende Glied ist dabei das Totemopfer. Die Bedeutung dieses letzteren wiederum wird durch Blutrache und Blutbündnis, angeblich eigentlich totemistische Bräuche, erklärt, s. Rel. of Semites, S. 272 ff.

[19] Rev. hist. rel., Bd. XXXVII, S. 393. — [20] Vgl. oben S. 70.

teile des Totemismus sein sollten. Im Laufe der Untersuchung haben wir keinen direkten Zusammenhang zwischen diesen Dingen gefunden.[21] Wohl hatten wir Anlaß zu der Annahme, daß das Matriarchat ein älteres Entwicklungsstadium sei als das Patriarchat, aber etwas anderes als Gleichzeitigkeit ihres Vorhandenseins konnten wir nicht feststellen. Ebensowenig konnten wir bei den meisten anderen angegebenen Kennzeichen konstatieren, daß sie eine prinzipielle Bedeutung für den Totemismus hätten.

Ein Kennzeichen gibt es aber doch, das nie versagt hat. Wo wir auch immer ein Volk antreffen, das unserer Meinung nach totemistisch genannt werden kann, haben jederzeit ganze Gruppen desselben Namen nach irgend einer Tierart oder nach einem einzelnen Tiere getragen. Daß also das, was den Totemismus ausmacht, im Zusammenhang hiermit steht und nur von hier aus zu finden ist, ist deutlich. Dies haben auch viele eingesehen. Aber sie haben fast alle denselben Fehler gemacht. Sie nehmen die Erklärung nicht aus der allgemeinen primitiven Auffassung, sondern wenden die Auffassung ihrer eigenen Zeit auf die Bedeutung des Namens an. Nur Andrew Lang hat dem auszuweichen gesucht, ist aber da nur so weit gekommen, daß er die Schwierigkeit auf eine weiter entfernte Stelle geschoben hat. Am bequemsten hat sich Herbert Spencer die Sache gemacht, indem er die Entstehung des Totemismus „by misinterpretation of nicknames" erklärt.[22] Gewisse Häuptlinge und hervorragende Krieger bekamen auf Grund irgendwelcher mehr ins Auge fallenden Eigenschaft Beinamen, wie z. B. auf Grund der Stärke den Namen „der Bär" usw. Diese Namen erbten sich auf deren Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht fort, bis man schließlich den ursprünglichen Anlaß vergessen hatte, so daß sowohl die Nachkommen selbst als auch andere glaubten, daß die so Benannten von einem Bären abstammen. Daß dies eine Erklärung ist aus unserer Art zu denken, ist deutlich. Denn Spencer hat als Erklärungsgrund unsere Art und Weise, Beinamen zu geben, angenommen; aber wir müssen bei der Kenntnis, die wir von der primitiven Denkart haben,

[21] Daß diese Fragen auch ohne Rücksicht auf den Totemismus gründlich behandelt werden können, zeigt Westermarck, The History of Human Marriage, London 1901.

[22] Spencer, The Principles of Sociology, I, S. 337.

einsehen, daß dieser Grund nicht stichhaltig ist. Denn der Name enthält in einem solchen Stadium der menschlichen Entwicklung immer eine wirkliche Gleichheit. Also wenn ein primitiver Mensch einen anderen einen Bären nennt, so geschieht dies, weil er findet, daß der andere ein Bär ist, nicht nur einem solchen ähnelt. Überhaupt alles, was wir Vergleiche oder Symbole nennen, kann der primitive Mensch nicht verstehen.[23]

Außerdem enthält Spencers Art zu schließen ein oberflächliches Hinwegsehen über die eigentlichen Schwierigkeiten. Denn wenn er sagt, daß man so allmählich dazu kam, zu glauben, daß die, welche Bären genannt wurden, von einem Bären abstammten, bedeutet dies eine Anerkennung dessen, daß es leicht und natürlich war zu glauben, daß die Menschen vom Tiere abstammen. Aber diesem Glauben wieder wohnt, sobald man ihn erklären will, eine wirkliche Schwierigkeit inne, und es wird deutlich, daß Spencer vielmehr auf dem Gebiete dieses Gedankenkreises die Erklärung hätte suchen müssen.

Ein gleiches Verfahren wenden Pikler und Somlo[24] in ihrer Theorie über die Entstehung des Totemismus an, wenn es auch auf den ersten Blick etwas tiefgehender erscheint. Sie versetzen jedoch nur die Beinamen-Theorie von der gesprochenen Sprache in die Schriftsprache. Sie erklären, daß das Problem des Totemismus sich konzentriere auf folgende drei Fragen[25]: fürs erste, weshalb nennen sich gewisse Vereinigungen bei primitiven Völkern nach einem Gegenstande und da meist nach einem Tiere; fürs zweite, weshalb verehren sie diese Gegenstände bis zu einem Grade, der das Töten und Verzehren der lebenden respektive eßbaren unter diesen Gegenständen ausschließt; fürs dritte, weshalb glauben sie, daß sie von diesen Gegenständen abstammen? Von diesen drei Fragen ist die erste nach ihnen die ursprüngliche.[26] Und da kommen sie mit der Theorie, dies beruhe darauf, daß der primitive Mensch einen Menschenstamm auf keine

[23] Von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, S. 354.

[24] Pikler und Somlo, Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie, Berlin 1900.

[25] A. a. O., S. 7.

[26] Der Kern des Totemismus ist die Benennung, a. a. O., S. 13.

andere Weise bezeichnen konnte, als durch ein Bild irgend eines Naturgegenstandes, einer Pflanze, eines Tieres u. dgl. Sodann verband man das Zeichen für einen Stamm mit dem Stamme selbst, so daß der Stamm den Namen des Zeichens bekam; dadurch würden die Stämme auf eine mystische Art mit den Gegenständen in der Natur vereinigt, die den Namen zuerst getragen hatten. Tatsächlich ist es nun gerade diese mystische Vereinigung, die eine Erklärung nötig hat, und die hier gebotene Lösung der Schwierigkeiten ist nur ein Rückschluß aus der Pikler selbst umgebenden Kultur, wie sie es auch bei Spencer war. Pikler selbst sagt auch, daß es sein soziologischer Standpunkt sei, der ihn zu dieser Erklärung des Totemismus geführt hat, nicht aber irgendwelche für die Lösung dieser Frage vorgenommenen Spezialstudien.[27]

Andrew Lang geht in seiner Monographie über den Totemismus[28] von jener mystischen Verbindung zwischen dem Namen und dessen Träger aus. Er sieht darin den Kernpunkt für das Problem des Totemismus. Und er sieht auch ein, daß es die primitive Auffassungsweise ist, mit deren Hilfe wir die Erklärung suchen sollen. Das Resultat, zu welchem er kommt, kann in folgendem Zitat zusammengefaßt werden[29]: „But, if the name is the soul of its bearer, and if the totem also is his soul, then the name and the soul and the totem of a man are all one! There we have the rapport between man and totemic animal for which we are seeking." Zu dieser Auffassung kommt Lang durch die Beobachtung der allbekannten Tatsache von der wirklich mythischen Bedeutung des Namens. Man hat nämlich sowohl in der ethnologischen als auch folkloristischen Forschung bei allen Völkern einen bestimmten Glauben gefunden, nach dem der Name ein wesentlicher Teil des Trägers ist.[30] Daher

---

[27] A. a. O., S. 14.

[28] Lang, The Secret of the Totem, London 1905. Vgl. auch The origin of Totem Names and Beliefs, Folk-Lore, XIII, 1902, S. 387 ff.

[29] Lang, The Secret of the Totem, S. 117.

[30] Lang führt eine von Frazer, The golden bough, I, S. 404, zitierte Äußerung von J. Rhys an: „For an analysis of the words for 'name' in the various languages of that great family of speech points to the conclusion that the Celts, and certain other widely separated Aryans, unless we should rather say the whole Aryan

unter anderem die Furcht, die Götter bei ihrem rechten Namen zu nennen oder überhaupt Fremde seinen wirklichen Namen wissen zu lassen. Dadurch, daß man nun in einer Gruppe darüber nachdachte, daß man Namen nach Pflanzen oder Tieren trug, entstand der Glaube an eine wirkliche Verbindung zwischen Volk und Tierart, z. B. Emuclan und Emuart. „As Mr. Howitt says, totemism begins in the bearing of the name of an object by a human group."[31]

Zweifelsohne hat Lang vollkommen recht, wenn er auf die mythische Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger hinweist. Aber diese Verbindung ist keineswegs für den Totemnamen allein eigentümlich. Sie gilt in diesem Kulturstadium allen Namen. Jedoch Lang ist etwas zu weit gegangen. Er hat Namen und Seele gleichgestellt. Es ist schon am klügsten, wie Frazer die Namen nur „as vital parts" zu betrachten. Aber auch wenn Namen und Seele gleichgesetzt werden könnten, ist die Schwierigkeit nicht mit diesem Hinweis gelöst. Denn gewiß hat Howitt recht, wenn er sagt, daß der Totemismus mit der Namenführung beginnt. Howitt meint nämlich damit, daß durch und mit der Benennung der Totemismus eine vollendete Tatsache ist. Aber die Hauptfrage ist nicht, wie die Namen, nachdem die Clans dieselben bekommen, gewirkt haben, sondern sie ist, wie der Clan den einen oder anderen Namen erhalten hat. Dieses hat Lang zwar nicht ganz übergangen, aber er hält das für unwesentlich.[32] Wo er aber hierauf eingeht, ist er nicht glücklicher als seine Vorgänger. Er sympathisiert mit Pikler hinsichtlich der Bedeutung der Namen, aber nach seiner

---

family, believed at one time not only that the name was a part of the man, but that it was that part of him which is termed the soul, the breath of life, or whatever you may choose to define it as being." Dazu bemerkt Frazer: „However this may have been among the primitive Aryans, it is quite certain that many savages at the present day regard their names as vital parts of themselves, and therefore take great pains to conceal their real names, lest they should give to evildisposed persons a handle by wich to injure their owners". Hierauf exemplifiziert Frazer auf den folgenden Seiten, wie Personennamen aus Furcht vor Zauberei geheim gehalten werden, und ferner, daß man auch die Namen von Verwandten, Göttern, Priestern und Königen verschweigt.

[31] Lang, a. a. O., S. 116f. — [32] A. a. O., S. 125.

Meinung haben diese nicht infolge von Schriftzeichen entstehen können, weil ja die Namen vor den Schriftzeichen, welche die Tiere repräsentieren, vorhanden gewesen sein müssen.[33] Statt dessen stellt sich Lang auf Spencers Beinamen-Standpunkt. Aber die Erklärung für die Entstehung dieser Beinamen lautet etwas anders: „The name arose from a primitive necessity felt in every day life".[34] Es wurde nämlich, als die Zahl der Clans anwuchs, notwendig, sie durch Namen zu unterscheiden. Und so gab man ihnen, dem einen diesen, dem andern jenen Namen, ganz wie es sich traf. Daß die Clans diese von außen gegebenen Namen annahmen, findet Lang in keiner Weise merkwürdig. Wir haben selbst den Namen Christen angenommen, der uns erst von Außenstehenden gegeben wurde. Wir haben ferner Hugenotten, Whigs, Tories usw.[35] Man muß jedoch eingestehen, daß diese Gleichnisse ein wenig hinken, wenn auch Lang sie für beweisend hält. Und da nun solche Männer wie Pikler, Powell, Herbert Spencer, John Lubbock und Howitt anerkennen, daß der Namen der Samen für den Totemismus ist, glaubt er, daß er die Frage gelöst hat und faßt die Lösung in die Worte zusammen: „We guess that for the sake of distinction groups gave each other animal and plant names. These became stereotyped, we conjecture, and their origin was forgotten. The belief that there must necessarily be some connection between animals and men of the same names led to speculation about the nature of the connection. The usual reply to the question was that the men and animals of the same names were akin by blood. That kinship, with animals, being peculiarly mysterious, was peculiarly sacred. From these ideas arose tabus, and among others, that of totemic exogamy."[36] So würde die Beziehung zwischen Clan und der namengebenden Tiergruppe auf eine Weise erklärt sein, die ganz mit der Denkart der Unzivilisierten übereinstimmt, und zugleich würden die Kollektivnamen auf dieselbe Weise wie in der modernen Zeit von außen her gegeben worden sein.

Ist die Frage durch diese Hypothese gelöst? Sowohl Howitt als auch Spencer und Gillen verhalten sich skeptisch.

---

[33] A. a. O., S. 119f. — [34] A. a. O., S. 128.
[35] A. a. O., S. 128. — [36] A. a. O., S. 140f.

Howitt spricht sich ausdrücklich gegen diese Langsche Theorie aus. Er findet es höchst unwahrscheinlich. daß solche Beinamen angenommen worden seien und zum Totemismus Anregung gegeben haben sollten; jedenfalls weiß er kein einziges Beispiel dafür, daß dies wirklich der Fall gewesen ist.[37] Spencer und Gillen halten es für möglich, daß den Clans die Namen von Außenstehenden gegeben wurden „but the evidence is scanty and inconclusive".[38] Diese drei vornehmsten Kenner des Lebens der australischen Eingeborenen haben also keinerlei Belege für Langs Auffassung gefunden, und dies, wiewohl sie alle drei an das Vorhandensein der mystischen Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger glauben.[39] Weiter ist vorher darauf hingewiesen worden, daß auch diese mystische Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger für den Totemismus gar nicht kennzeichnend ist. Die Verbindung beider kommt überall vor, auch ohne daß der Name zur Seele des Trägers geworden ist. Außerdem ist die Auffassung vom Namen als einem Beinamen absolut unvereinbar mit einer wirklich primitiven Denkart. Denn wie früher hervorgehoben wurde, ist der primitive Mensch dasjenige, dem er ähnlich sieht. Von den Steinen führt in seiner vorher zitierten Arbeit über die Bororoindianer an, daß sie sich rühmen, rote Araras zu sein. Sie gehen nicht erst nach dem Tode in Araras über, sondern sie sind einfach diese „roten Papageien" und wollen sich damit durchaus nicht nur einen von ihrem Wesen ganz unabhängigen Namen zulegen.[40] Der Wesensunterschied, der

[37] The native tribes of South-East Australia, S. 154.

[38] Northern tribes of Central Australia, S. 11.

[39] Howitt, a. a. O., S. 736: „The reason (why the name becomes secret) appears to be that a name is part of a person, and therefore can be made use of the that person's detriment by any who wish to 'catch' him by evil magic". Spencer and Gillen, Northern tribes, S. 581; Central tribes, S. 139.

[40] Von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, S. 353: „Also die Trumai sind Wassertiere, weil sie eine Gewohnheit der Wassertiere haben, die Bororó sind Araras, weil sich ihre Toten in Araras verwandeln. Man sucht solche und ähnliche Erscheinungen durch die in der Tradition leicht vorkommende Verwechslung von Namen und Sache zu deuten. Das trifft bei unsern Indianern entschieden nicht zu. Obwohl gern zugegeben werden mag, daß sich, wo die Grundanschauung vorhanden ist,

es bewirkt, daß man eine Person mit irgend etwas vergleichen kann, existiert nicht. Primitives Denken vergleicht nicht; sondern gleicht das Ding einem andern, so ist es dieses auch.[41]

Wenn wir auf diese Weise die Sache ansehen, wie sie wirklich ist, erkennen wir in allen diesen Beinamen-Theorien, welcher Art sie auch sein mögen, ausschließlich Erklärungen aus unserem Standpunkt heraus.[42] Statt dessen ist eine Entwicklung anzunehmen: erst vollständige Identität zwischen dem Namen und dem, der ihn führt. Erst später kann der Name ein Teil des Trägers werden, der genau wie das Bild eines Menschen in einem mystischen Zusammenhange mit dem Menschen selbst steht, daß, wenn man z. B. den Namen oder das Bild verzaubert, man den Träger oder das Original ebenso verzaubert. Dieser Entwicklungsgang ist keine will-

---

derlei Verwechslungen von selbst einfinden, so muß doch die unzweifelhaft vorhandene Grundanschauung als die Hauptsache vorangestellt werden."

[41] Diese Auffassung, daß Ähnlichkeit im Stadium der Primitiven dasselbe ist wie Identität, ist durch R. Rivers Untersuchungen neuerlich bestätigt worden (Totemism in Polynesia and Melanesia, im Journal of the Royal Anthr. Inst. vol. XXXIX, 1909, S. 156—180). Rivers macht darauf aufmerksam, daß es auf der Insel Mota in der Banksislandsgruppe vielen verboten ist, gewisse Tiere oder Früchte zu essen, da man meint, daß die betreffenden Menschen selbst solche Tiere oder Früchte seien. Die Erklärung hierfür ist, daß man glaubt, die Mutter habe dieses Tier oder diese Frucht geboren, weil sie vor der Geburt in einer besonderen Weise damit in Berührung kam. Wie bestimmt die Primitiven diese Identität auffassen, geht aus Spencers und Gillens Bericht hervor (Native tribes of Central Australia, S. 202): „The totem of any man is regarded, just as it is alsewhere, as the same thing as himself; as a native once said to us when we were discussing the matter with him, 'that one', pointing to his photograph which we had taken, 'is just the same as me; so is a kangaroo' (his totem)".

[42] Söderblom hat in seinem oben erwähnten Aufsatz die Erklärung des Totemismus in Nachahmungszeremonien gefunden, d. h. jede Gruppe hätte ihren Namen nach ihrer Ausstattung erhalten. „Eine Folge davon war dann die Verwandtschaft mit den Tieren und diese veranlaßte ihrerseits die Vorstellung, daß dieselbe Gruppe von gewissen Menschen und eine gewisse Tierklasse einen gemeinsamen Totemurvater hätten." Die oben erhobenen Einwände treffen auch diese Auffassung.

kürliche Hypothese, denn von den Steinen hat jenes erste Stadium gerade bei Völkern, die selbst Tiernamen führen und sie anderen geben, nachgewiesen. In der ursprünglichen Identität zwischen dem Namen und seinem Träger würde man die Erklärung für ihre später im Volksglauben vorkommende mystische Verbindung suchen können. Lang hat auf diese Weise, wenn man so will, die Sache auf den Kopf gestellt. Sein Ausgangspunkt der Deutung wird erklärt aus der Erscheinung, die er hätte erklären sollen.

Eine Reihe nordamerikanischer Forscher erklärt den Clantotemismus aus individuellen Totems. Dies wäre so zugegangen, daß die Nachkommen den „tutelar spirit" irgendeines Vorfahren geerbt hätten. Zu dieser Auffassung haben Untersuchungen geführt, die Hill-Tout unter den Salishindianern, Alice Fletcher unter den Omahaindianern und Boas unter den Kwakiutlindianern anstellte. Es ist klar, daß unter den Verhältnissen der Gegenwart der indivuelle Schutzgeist eine höhere Erscheinung ist als der ganz entartete Clantotemismus; dies ist die Ursache, warum sie zu diesem Schluß gekommen sind. Boas hat sich verleiten lassen, seiner Auffassung die indianischen Erzählungen, wie sie zu ihren Familienwappen, wie er es nennt, gekommen seien, zu Grunde zu legen. Aber diese Mythen beweisen nur, daß der ganze Clantotemismus jetzt für die Indianer nicht mehr verständlich ist und daß sie deshalb zu seiner Erklärung Mythen erfinden müssen. Ebensowenig haben die Erzählungen anderer Indianer, wie sie zu ihrem Manitou gekommen seien, etwas mit dem ursprünglichen Totemismus zu schaffen. Schon auf nordamerikanischem Gebiet stößt diese Erklärung auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Ein Schutzgeist wird nie geerbt, immer nur erworben. Außerdem haben ja — wie Frazer hervorhebt — die Frauen fast nie einen Schutzgeist. Wie soll man da erklären, daß er sich so oft in weiblicher Linie vererbt? Wenn es schwer ist, diese Erklärung aufrecht zu erhalten, solange es sich um die Indianer handelt, so wird dies ganz unmöglich, sobald es sich um die Australier und andere Völker dreht.

Diese Theorie hängt mit einem Fehler zusammen, dessen sich die ethnographische Religionsgeschichte nur allzu oft schuldig gemacht hat. Man konstatiert ein Faktum bei irgend einem einzelnen Stamm oder einer Rasse und sofort

ist man bereit, diese Beobachtung allen andern Völkern aufzuzwingen, auch wenn nicht der geringste Anhaltspunkt dafür da ist. Die Ursache davon ist, daß man es sich weniger angelegen sein läßt, seine Auffassung historisch zu begründen, als sie psychologisch zu stützen. Ein schlagendes Beispiel hierfür ist Frazers dritte und letzte Auffassung des Totemismus. Er stützt diese auf die Versicherung Spencers und Gillens, daß die Aruntastämme von der physiologischen Bedeutung des Vaters für die Geburt des Kindes keine Ahnung hätten. Hier haben wir offenbar den Grund des Totemismus, sagt er. Denn wenn sich die Menschheit aus den niedrigsten Formen animalischen Lebens entwickelt hat, so muß es unbedingt eine Zeit gegeben haben, wo der Mensch in der eben erwähnten Unkenntnis lebte. Und was ist da natürlicher, als daß die Mutter, wenn sie zum ersten Mal über ihr Kind reflektierte, dieses mit irgend einem Wesen assoziierte, das ihr plötzlich begegnete und vielleicht auf mystische Weise wieder verschwand? Diese psychologische Wahrscheinlichkeit wird für ihn das Entscheidende, so daß die Stütze, die er in Rivers oben erwähnten Untersuchungen finden könnte, zur Nebensache wird. Diese Methode erklärt es, wie Frazer seine alten Theorien so leicht aufgeben konnte. Es bedarf nur einer einzelnen Tatsache bei einem einzelnen Volke, die ihm zusagt, und er gewinnt sein Ergebnis durch Verallgemeinerung. Und doch handelt es sich um die Erklärung einer Erscheinung, die in mehreren Weltteilen beobachtet werden kann.

Durch eine solche psychologische Methode gleitet man leicht in die Methode der Naturwissenschaft hinüber, und stellt nur Typen auf, wo es doch gilt, der historischen Wirklichkeit gerecht zu werden. Denn dieses Ziel darf man nie aus den Augen lassen, selbst dann nicht, wenn man sich auf dem Gebiet des Primitiven bewegt.

* * *

Was ist der Totemismus? Wir haben bereits mehrfach gesehen, daß es nicht möglich ist, zwischen dem Clan und der Totemart einerseits und den soziologischen Erscheinungen, die im allgemeinen als zum Wesen des Totemismus gehörig hingestellt werden, andererseits, einen essentiellen Zusammenhang aufzuzeigen. Höchstens glaubten wir ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit dartun zu können.

Das Wesentliche im Totemismus ist das Gleichheitsverhältnis zwischen Art und Clan, welches für uns seinen greifbarsten Ausdruck darin bekommt, daß beide denselben Namen führen. Es gilt da die Ursache zu dieser Gleichheit zu finden. Die Frage ist noch immer nicht beantwortet, weshalb der eine Clan den Namen nach dieser Art führt und der andere nach jener. Nur dürfen wir uns nicht denken, daß die Gleichheit von Tier- und Stammesnamen von außen her hineingetragen wurde. Ebensowenig wie man bei den Primitiven die Annahme eines von außen gegebenen Namens begründen kann, dürfen wir uns denken, daß der eine Clan Eigenschaften gewisser Tiere bei dem anderen wahrgenommen und so dazu kommen sollte, jenen Clan gleich diesen Tieren zu betrachten, was dann von den so Angeschauten rezipiert worden wäre. Der Clan selbst mußte sich eins mit der Tierart fühlen, und diese Einheit und Gleichheit mußte eine solche sein, daß sie auch für den Außenstehenden vollauf klar und deutlich war. Nur dadurch können wir beides verstehen: das zwischen Totem und Menschen herrschende Verhältnis, und das deutliche Erkennen dieses Verhältnisses, wie es bei anderen herrscht. Dadurch wird natürlich auch der Gedanke daran ausgeschlossen, daß der Clan sozusagen diese oder jene Tierart als seine Schutzgeister oder ähnliches adoptiert habe.[43]

Um eine Lösung zu erhalten, die alle diese Bedingungen erfüllt, gilt es nicht nur daran zu denken, daß es für den primitiven Gedankengang keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier gibt, sondern wir müssen auch verstehen, daß dies nur eine Äußerung dieses Denkens ist. Sein allgemeines Charakteristikum ist, daß alle Grenzen fehlen. Unsere ganze gesetzmäßige Auffassung der uns umgebenden Welt hat in diesem Denken nicht ihresgleichen. Unser Denken ist auf gedankliche Kategorien gegründet, diesen aber entspricht nichts im Denken des primitiven Menschen. Unsere Art zu unterscheiden, zu klassifizieren ist die Frucht einer langen

---

[43] Wie es sich mit primitiver Auffassungsweise nicht vereinigen läßt, daß man so ohne weiteres einen Namen annimmt, ebenso unmöglich ist es, daß unter einer Menge von Göttern der eine angenommen und der andere verworfen wurde, wie Powell meint. Vgl. Proc. and Transact. of R. Soc. of Canada, 1901, Sect. II, S. 4.

Entwicklungsgeschichte.[44] Die Aristotelische Logik ist nichts, was allen Individuen der Gattung homo sapiens ohne weiteres angeboren wäre. Es existiert ja in Wirklichkeit ein großer Unterschied zwischen abendländischem und morgenländischem Denken, und da kann es uns nicht wundern, wenn die Differenz zwischen dem ersten und dem letzten Grad der Kulturskala noch größer ist. Das primitive Denken gründet sich ausschließlich auf die augenfälligsten Assoziationen. Wo Assoziationspunkte vorhanden sind, da ist nicht nur die Ähnlichkeit, sondern auch die Identität entschieden. Dies hilft uns, die Lösung des Totemproblems zu finden.

Wie bereits hervorgehoben ist, deutet alles darauf hin, daß in einem sehr frühen Stadium in der Geschichte unseres Geschlechts das Individuum keine Rolle spielte. Es ist also nicht ein Individuum unter den Menschen, welches mit einem Individuum unter den Tieren assoziiert wurde, sondern eine Gruppe Menschen wurde mit einer Gattung Tiere assoziiert.[45] Für den primitiven Menschen sind die Tiere Herren über vieles, was für seine Kultur notwendig ist. Zähne, Knochen, Klauen, Hörner, Haut usw. sind Materialien, mit denen der Wilde oft seine einfachen Waffen und Hausgeräte oder seine Hütte herstellte. Der Mensch faßte sich noch nicht als der Herr der Natur auf; er war vielmehr von ihr vollkommen abhängig. Die Gruppe Menschen, die in einem gewissen Gebiete wohnt, nimmt sozusagen die Farbe dessen an, von dem sie dort Gebrauch machen mußte.[46] Daß dies im all-

[44] Durkheim et Mauß, De quelques formes primitives de classification. L'année sociol., sixième année 1901—1902, S. 3: „Non seulement notre notion actuelle de la classification a une histoire, mais cette histoire elle-même suppose une préhistoire considérable".

[45] Die Schwierigkeit, mit der Spencer zu kämpfen hatte, als er erklären sollte, wie der Beiname einer Person zu dem des ganzen Clans werden konnte, existiert also nicht. Überhaupt sind alle Totemnamen ohne ein bestimmtes Clanstadium undenkbar.

[46] Lang sagt, wo er über die verschiedenen Totemtheorien spricht, Folk Lore, XIII, 1902, S. 370, in einer Anmerkung: „What is hereditary is the totem of the kin, which may not be altered, or so seldom that it would be hard to find a modern example; though changes of totems may have occurred when, in the pristine 'treks' of the race, they reached regions of new fauna and flora". Wenn diese Vermutung Langs über den Zeitpunkt, wo sich das

gemeinen ein Tier ist, geht mit sehr großer Deutlichkeit aus dem hervor, was wir von dem primitiven Menschen wissen.

Der primitive Mensch fühlt sich mit einer Tierart, mit der er seinen Wohnort teilt, nahe verbunden und für diejenigen, welche mit ihm in Berührung kommen, scheint er es ebenso zu sein. Es ist also nicht nur ein Zufall, wenn er sich mit der einen oder anderen Tierart assoziiert, obgleich es später so aussehen kann, wenn seine Lebensbedingungen andere geworden sind. Wir dürfen natürlich auch nicht denken, daß alle überhaupt vorkommenden Tiernamen einen echt totemistischen Ursprung hätten. Andererseits müssen wir uns aber auch bei dem unerhörten Reichtum an Namen, der z. B. in Australien existiert, daran erinnern, daß es nichts Lebendes gibt, so unbedeutend es uns auch scheinen mag, das nicht im Haushalt des Australiers eine Rolle spielte. Und was die Himmelskörper betrifft, die Totems gewesen sein sollen, so ist es nicht schwer, zu verstehen, wie sie dies werden konnten, da sie ja allgemein als Tiere aufgefaßt wurden. Auch ihre Bedeutung für die Ausübung gewisser Gewerbe liegt ja klar zutage. Andererseits aber gehören sie, wenn sie wirklich Totems und nicht bloße Namen sind, einem späteren Stadium des Totemismus an. Daß dies bei Namen wie thaballa, „die lachenden Jungen", der Fall ist, gibt sogar Lang zu, dessen Theorie sonst in diesen Namen eine kräftige Stütze hätte finden können.[47] Schließlich müssen wir darauf achten, daß bei unserer Auffassung als Grund des Verhältnisses zwischen Totemart und Clan die kulturelle Bedeutung der Tiere für die Menschen hervorgehoben wird.[48]

Im Anschluß an Spencer und Gillens Forschungen und an Frazers auf sie gegründeter Theorie hat Haddon die Hypothese aufgestellt, daß der Clan sein Totem nach der gewöhnlichsten Nahrung erhielt.[49] Ich will die Bedeutung

---

Totem veränderte, bewiesen wäre, so bedeutete dies einen Beweis für die im folgenden dargelegte Auffassung des Totemismus.

[47] Lang, The secret, S. 134f.

[48] Vgl. zu dieser Auffassung über die Märchen der Indianer von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 354.

[49] In der Adress to the Section of Anthropology, Roy. Brit. Ass. Adv. Sc. 1902, S. 745ff., bringt Haddon a suggestion concerning the origin of Totemism: „Among the shore-folk the group that

der Nahrung für den Totemismus der Australier nicht bestreiten, denn bei ihnen spielt sie keine geringe Rolle. Aber eine solche Hypothese reicht durchaus nicht als universeller Erklärungsgrund aus. Während der Tabucharakter des Totems bei der von mir vorgebrachten Erklärung selbstverständlich ist, wird er unerklärlich, wenn man den Totemismus als Magenfrage betrachtet. Außerdem erhält das Verhältnis zwischen Totem und Clan keine ausreichende Erklärung, wenn man nur die Nahrung berücksichtigt, während es vollständig klar wird, wenn man das Totem als Kulturbringer betrachtet, also als Grund der Überlegenheit über andere, die vielleicht von derselben Nahrung leben.

Das Verhältnis zwischen Totemart und Clan erhält, so weit wir sehen können, schon früh eine reelle Bedeutung. Es ist nicht bloß etwas Äußeres, sondern hat seinen inneren Grund in der Kultur und dem Kulturbedürfnis des primitiven Menschen. Inwiefern dieses wiederum vom allerersten Anfang an religiös war, darüber können wir uns nur vermutungsweise aussprechen. Daß es aber schon sehr früh einen derartigen Charakter annahm, ist klar. Welche Richtung der Entwicklung die religiösen Riten durchlaufen haben, können wir an den totemistischen Tänzen, den Einweihungsriten sowie den Intichiumazeremonien erkennen. Sie haben alle den Zweck gehabt, die Mitglieder des Stammes in Totemgestalt darzustellen, oder mit anderen Worten, deren enges Bündnis mit diesen Tieren zu erreichen.

Andererseits aber besitzen diese Zeremonien ein individualisierendes Moment. Schon dies, daß es als ein Bündnis aufgefaßt wird, in welches man aufgenommen werden soll, bedeutet eine Ausnahme von der Selbstverständlichkeit der Ähnlichkeit. Noch deutlicher tritt das da hervor, wo die Akte mehr und mehr darauf beschränkt wurden, das einzelne, erwachsene Stammesmitglied aufzunehmen. Denn je mehr sich das Interesse um das sammelt, was mit dem Ein-

---

lived mainly on crabs and occasionally traded in crabs might well be spoken of as 'the crabmen' by all the groups with whom they came in direct or indirect contact" usw. Wie wir sehen, wird diese Theorie nicht nur von dem obigen Einwand betroffen, sondern auch von dem, daß der Name von außen gegeben wird. Außerdem ist zu bemerken, daß es der indianische Totemismus ist, den Haddon erklärt.

zelnen geschieht, desto mehr tritt der Clan zurück. Wir dürfen uns jedoch nicht denken, daß die Aufnahme unter die Älteren die einzige Totemzeremonie ist, die stattfinden kann. Wir können auch sehr gut verstehen, daß durch die Darstellung des Totems auch der Wunsch vorgebracht werden sollte, daß das Totemtier so zahlreich wie möglich werden möchte und auf diese Weise die Entwicklungsfähigkeit für den Clan so groß als möglich. Daß solche Zauberriten bei Völkern, deren einziges Interesse darauf ausgeht, sich eine schwer zugängliche Nahrung irgendwelcher Art reichlich zu verschaffen, in hohem Grade auf das Essen hinzielten, darüber kann man sich ja nicht verwundern. Aber der Umstand, daß es gilt, für andere den Besitz zu vermehren, wohingegen er für den Mehrenden selbst tabu ist, zeigt, daß diese Art Zauber eine spätere Entwicklung ist. Denn hätte er von Anfang an nur das Essen bezweckt, so könnte daraus unmöglich das Tabu entstanden sein. Das Essen, welches darin besteht, daß ein kleiner Teil des Totemtiers gegessen wird, bevor es anderen überlassen wird, ist nur eine typische Erscheinung der sympathetischen Zauberei. Aber darin Robertson Smiths Totemopfer zu sehen, ist unmöglich.[50] Und zwar liegt das in der Natur der Sache. Die Auffassung von einer, einer ganzen Gruppe gemeinsamen Macht, wie sie im Totemismus vorkommt, ist etwas vollkommen Unpersönliches, während ein Essen des Göttlichen bedeutet, daß man an der Speise, wenn nicht eine absolut klare Individualisierung, so doch wenigstens eine vollbewußte Konzentration der Macht vornimmt. Das gibt es im Totemismus nicht, diese Zerlegung der Macht in einzelne Individuen der Totemart und des Clans ist eine Erwägung von unserer Denkweise aus. Wenn wir davon sprechen, daß eine Gruppe Menschen ihre Kulturgeräte von der und der Tiergattung bekommt, müssen wir uns hüten, allzuviel von unserer Denkart hineinzulegen und die einzelnen Wesen zu unterscheiden. Denn sie kennen sich selbst nur als Art und stehen vor ihren Zeitgenossen als eins mit der Tierart da. Andererseits aber dürfen wir dem nicht die Deutung geben, daß sie ihr Totem nicht auffessen können als in gewisser Beziehung reicher ausgerüstete Personen. Und je nachdem sie sich mehr und mehr Kultur

[50] S. oben S. 66.

verschaffen — mag sie auch primitiv sein —, beginnt eine Verschiedenheit zwischen überlegenen und untergeordneten Clans, d. h. zwischen solchen, von denen der eine oder andere Kulturgegenstand geholt wurde und denen, die ihn als erste anwenden. Und im Verlauf dieser Entwicklung beginnt die Macht sich nicht nur von der Menschengruppe, sondern auch allmählich von der Totemart zu trennen. Da sind wir bald mitten in dem Prozeß der Individualisierung. Das bedeutet ein Verlassen des allgemeinen Seelenbegriffes, und damit ist auch der Totemismus bald ein überwundener Standpunkt.

Diese Differenzierung tritt deutlicher in einem anderen soziologischen Stadium in zahlreichen Saat- und Erntebräuchen zutage. Im nächsten Abschnitt werden wir diese Erscheinung untersuchen.

Wenn wir also innerhalb des Totemismus kein Götteressen finden konnten, so dürfen wir uns andererseits auch der Erkenntnis nicht verschließen, daß der Totemismus das Verständnis einer Reihe von späteren Erscheinungen erleichtert. Denn in solchen sakramentalen Mahlzeiten, bei denen der Clan, der Stamm, seinem Gotte ein Opfer darbringt, das von derselben Natur ist wie der Gott und seine Verehrer, und bei denen sie dann durch gemeinsames Essen der Opfermahlzeit ihren Bund erneuern, in solchen Opfern finden wir einen Gedankengang, der leichter zu verstehen ist, wenn wir auch mit dem Totemismus als einer vorhergehenden Epoche rechnen dürfen. Und als durch allerlei Umstände Götter entstanden, haben sicher auch totemistische Vorstellungen mit eingewirkt, wenn man sie auch heute nur als Bodensatz in gewissen Göttervorstellungen nachweisen kann. Deutlicher finden wir gewisse Reste von ihnen bei solchen Richtungen der Religion, die ihr Bestes, ihr Alles, in gemeinsamen, mehr oder weniger mystischen Riten und Sakramenten besitzt. Vielleicht könnte man die Wurzel derselben mit Robertson Smith in dem längst ausgestorbenen Totemismus sehen, auch wenn die Entwicklung nicht über ein Totemopfer gegangen ist.

VI

Götteressen im alten Mexiko

Innerhalb des Totemismus gab es kein Götteressen und konnte es ein solches nicht geben. Wir wollen uns also jetzt einigen anderen Gebieten der Religionsgeschichte zuwenden, wo eine primitive Auffassung vorherrschend ist und wo, wenigstens anscheinend, der Brauch des Götteressens herrscht, um zu untersuchen, was er bedeutet. Wir begeben uns dabei zuerst nach dem alten Mexiko, wo sich die klassischen Beispiele für das Götteressen finden.

Die Religion, die in Mexiko bei der Ankunft der Eroberer herrschte, läßt sich nach der allgemeinen Ansicht am besten durch ihre unerhört blutigen Opfer charakterisieren. Man täuscht sich aber, wenn man glaubt, daß alle Opfer ausschließlich diesen Charakter trugen.[1] Nur das Erstaunen, das eine Massenabschlachtung von Menschen bei den Europäern hervorrief, bewirkte, daß man diese als den Hauptzug der Religion betrachtete. Andererseits aber ist es nicht verwunderlich, daß solche Vorgänge die Aufmerksamkeit auf sich zogen, denn bei keinem anderen Volk haben Menschenfresserei und Menschenopfer im Kult eine so große Rolle gespielt wie bei den Azteken. Es scheint, als ob gerade dieses kriegerische Volk von Eroberern auf Opfer solcher Art erpicht gewesen wäre. Wenigstens sind dem Quetzalkoatl[2], dem Gotte der Tolteken und des Landes selbst, dargebrachte Menschenopfer seltener. Umsomehr wurden sie dem Huitzilopochtli, dem Tezcatlipoca und anderen Göttern geopfert. Man hat an-

[1] „Die Formen des Opfers waren nicht nur in diesem im allgemeinen, sondern speziell auch bei den Azteken außerordentlich mannigfaltig und keineswegs auch nur in ihrer überwiegenden Mehrheit blutigen Charakters." Haebler, Die Religion des mittleren Amerika, Münster i. W. 1899, S. 117.

[2] Reville, Les Religions du Mexique, de l'Amérique Centrale et du Pérou, Paris 1885, S. 146.

gegeben, daß sich die Zahl der Opfer bei gewissen Anlässen auf mehrere Tausend belaufen konnte.[3] Nachdem die Opfer getötet waren und die Götter ihren Becher Blut erhalten hatten, wurde der Körper oft dem ausgeliefert, der die Kosten des Opfers trug, worauf dieser seine Verwandten und Freunde wie bei einer Festmahlzeit damit bewirtete. Doch ist hierüber zu bemerken, daß der Wirt selbst nie mitaß, da der Sklave (war es ein Kriegsgefangener, so war er eine Zeitlang Sklave gewesen) immer als Mitglied der Familie betrachtet wurde.[4]

An diesem Verspeisen des Opfers ist ja nichts Merkwürdiges. Es war eine gewöhnliche Opfermahlzeit und nichts anderes. Daß diese Opfer, wie Réville meint[5], göttlicher gewesen wären als andere, und daß sich daher diese Opfer einer „espèce de sacrament ou de consubstantiation" genähert hätte, das anzunehmen haben wir keinen Grund. Wäre dies der Fall gewesen, so hätte sicher auch der Wirt von dem Fleische gegessen. Wir müssen bedenken, daß der Unterschied zwischen Menschen- und Tieropfern für die alten Mexikaner auch nicht annähernd so groß war wie für uns. Aus welchen Gründen nun der, der es sich leisten konnte, nicht Wachteln, sondern Menschen opferte, das können wir nicht sicher entscheiden, vielmehr sind wir ausschließlich auf Vermutungen angewiesen. Daß das ganze eine gewöhnliche Opfermahlzeit war, wenn auch unter Formen, die für uns recht abstoßend sind, ist deutlich. Man hat also meiner Meinung nach aus diesem Menschenessen mehr gemacht, als es bedeutete. In noch höherem Grade gilt dies von einem Spezialfall, der in der Literatur oft als das typische Götteropfer und Götteressen hervorgehoben wird und der deshalb für uns von Interesse ist.

Bei dem Fest, das im fünften mexikanischen Monat, d. h. zwischen dem 23. April und dem 12. Mai, gefeiert wurde, opferte man dem Tezcatlipoca einen Jüngling. Dieser, ein durch Wuchs und Gestalt ausgezeichneter Gefangener, war im Voraus gewählt und lange Zeit auf das Aufmerksamste gehütet worden. Er wurde auf die nach der damaligen Auffassung vornehmste Art gebadet, parfümiert

---

[3] Acosta, The natural and moral history of the Indies, London 1880, II, S. 351.

[4] Réville, a. a. O., S. 133. — [5] Réville, a. a. O., S. 50.

und gepflegt. Es wurden ihm die vollständigen Insignien Tezcatlipocas angelegt. Ging er durch die Stadt, so folgten ihm acht Pagen, und gegen Ende seiner Hoheitszeit auch die vier Göttinnen (so hießen die vier schönen Mädchen, die ihm zu Gemahlinnen gegeben worden waren). Das Volk huldigte ihm, als dem Gott. Zwanzig Tage vor dem Feste, d. h. vor seinem Tode, durfte er an dem Gastmahl der höchsten Priester und Adeligen teilnehmen. Schließlich aber nahte der Tag seiner Opferung. Am Abend vorher wurde er von seinen Frauen verlassen und seine Pagen führten ihn zu dem bestimmten Gotteshause. Dort ging er, wenn die Zeit gekommen war, zum Opferplatze hinauf, indem er bei jedem Schritte eine der Flöten zerbrach, die man ihm gegeben und auf welchen man ihn spielen gelehrt hatte. Schließlich wurde er, sobald er oben ankam, auf die gewöhnliche Weise geopfert, d. h. die Priester ergriffen ihn und warfen ihn rücklings auf den Opferstein, worauf ihm der Oberpriester nach einem raschen Schnitt das Herz herausriß.

Nachdem das Opfer so vollendet war, erzählen viele, wurde sein Körper von den Priestern als Sakrament unter die hierzu Berechtigten verteilt. Wenn dieser Zusatz quellenmäßig beglaubigt wäre, so müßten wir zugeben, daß wir uns einen schöneren Beweis für das Götteressen nicht wünschen könnten. Auch leitet Frazer den Abschnitt, in dem er von diesem Opfer spricht, mit einer Reflexion darüber ein, daß sich die Mexikaner nicht mit dem Essen von Götterbildern aus Brot oder Getreide begnügten. Sie wünschten eine nähere Verbindung mit dem Gott und erreichten dies, indem sie das Fleisch eines wirklichen Menschen verzehrten, der eine Zeitlang als Gott gegolten hatte.[6] Aber dieser Zusatz, daß der Gott gegessen worden sei, stammt aus Quellen zweiter Hand.[7] Er scheint dadurch entstanden zu sein, daß

[6] Frazer, The golden bough, II, S. 342.

[7] Brasseur de Bourbourg, Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique centrale, III, S. 511 f.: „On lui coupait la tête, qu'on plaçait entre les autres consacrées à Tetzcatlipoca dans le Tzompantli, et le corps, dépecé par petits morceaux, était distribué entre les prêtres et les nobles comme un manger béni." Brasseur zitiert hier Torquemada, der ja nicht zu den besten Quellen gehört. Réville hat seinen Bericht über dieses Opfer im

man Sahaguns ausführliche Schilderung dieses Opfers mit der allgemeinen Schilderung der mexikanischen Opfer verquickte.

Wie die Sachen liegen, haben wir kaum Grund, der uns bestimmte, in diesem Opfer ein Götteressen zu erblicken. Die ganze Erzählung erinnert an die von Frazer angeführten Beispiele für die Opferung des Königs. Bei vielen Völkern läßt man nämlich den König nur eine bestimmte Zeit lang leben. Es wäre ein Nachteil, wenn sich seine Kraft verminderte, darum wird er getötet, und seine Kraft geht auf einen andern über.[8] Stürbe er eines natürlichen Todes, so würde dies bedeuten, daß seine Seele ihn verlassen hätte und sich weigerte, zurückzukehren, oder, noch schlimmer, daß sie in die Gewalt eines Zauberers oder Dämons geraten sei, was dem Stamm unermeßlichen Schaden bringt. Darum tötet man ihn, so lange man Macht über die Seele hat, und läßt diese in seinen Nachfolger eingehen.

So meinen gewisse Kongostämme, daß die Welt untergehen müsse, wenn ihr Oberpriester, Chitomé, eines natürlichen Todes stürbe; dann würde die Erde, die nur durch seine Macht erhalten wird, der Vernichtung anheimfallen.[9] Wird er daher krank, so tritt sein Nachfolger ein und schlägt ihn tot. Die Zulus erschlagen ihren König, sobald er grau wird. Erhält der König von Gingero im Streite eine Wunde, so wird er sofort von den Seinen getötet, denn es wäre sehr gefährlich, wenn er an der ihm von den Feinden beigebrachten Wunde stürbe.[10] Es gibt aber auch Beispiele, daß man nicht erst eine Krankheit oder einen Unglücksfall

Anschluß an Sahagun abgefaßt, der das Essen nicht erwähnt. Vgl. Kingsborough, Antiquities of Mexico, VII. Historia universal de las cosas de nueva España, S. 46. Réville, a. a. O., S. 135f. Auch bei Acosta findet sich nichts davon, daß man „him that represented the idol" gegessen hätte. — Prescott, History of the conquest of Mexico, I, S. 62ff., führt Sahaguns Bericht an, ohne in diesem Zusammenhang etwas über das Essen hinzuzufügen. Vgl. auch Raynaud, Le dieu aztec de la guerre, Rev. hist. rel. XXXIX, S. 22f. Möglicherweise hat Acostas Äußerung S. 351, „and when the feast came, the sacrificed him as hath beene sayde", die gewöhnliche Auffassung veranlaßt. Hier ist aber nur von der Todesart die Rede. Außerdem wird nirgends auch nur mit einem Worte gesagt, wer die zum Aufessen Berechtigten waren.

[8] Frazer, a. a. O., II, S. 6. — [9] Frazer, a. a. O., II, S. 8.
[10] Frazer, a. a. O., II, S. 9.

abwartet, sondern den König nach Ablauf einer bestimmten Zeit tötet. In gewissen Teilen Südindiens dauerte diese Periode zwölf Jahre, bei andern Völkern erfolgte der Wechsel jährlich. Nicht nur von so primitiven Völkern wie den von mir angeführten nimmt Frazer seine Beispiele für diese Erscheinung, sondern auch aus Griechenland, Babylonien usw. Indessen hat sich diese Sitte an vielen Orten[11] geändert, so daß der, welcher den König nach Ablauf der üblichen Periode töten konnte, an seiner Stelle regieren durfte. In diesen Fällen umgab sich aber der König natürlich mit einer sicheren Leibwache, so daß dieses Recht eine bloße Formel wurde. Oder auch, der König dankte für eine kurze Zeit ab und hielt sich verborgen, während ein Gefangener oder dergleichen mit allen Zeichen der Königswürde bekleidet und im richtigen Augenblick getötet wurde, worauf der König wieder die Regierung übernahm.

Es ist nicht unmöglich, daß jener Jüngling der Mexikaner etwas derartiges war.[12] Es fehlen uns allzuviele Glieder, als daß wir etwas Gewisses sagen könnten. Doch ist zu bedenken, daß die mexikanischen Götter als mächtige Häuptlinge aufgefaßt wurden, deren jeder Herr über ein Gebiet der Natur war.[13] Da ist es ganz natürlich, daß sie unter denselben Bedingungen leben wie ihre irdischen Kollegen. Erst in einem relativ viel höheren Stadium der Entwicklung finden wir unsterbliche Götter. Anfangs waren sie dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen.[14] Trotz der in der Beweiskette fehlenden Glieder scheint mir die Beziehung auf stellvertretende Könige hier und bei verschiedenen anderen Erscheinungen wahrscheinlicher als die Beziehung auf Mythen vom sterbenden und wieder auferstehenden Gott.[15] Es ist hier nicht meine Absicht, zu bestreiten, daß auch die letztere Auffassung richtig sein kann. Sie setzt aber eine längere Entwicklung voraus, die nicht in allen den Stadien, in die man diese Vorstellungsserie verpflanzt hat, nachweisbar ist.

[11] Frazer, a. a. O., II, S. 24ff.

[12] Ebenso stellt Schück dieses Opfer mit ähnlichen Geschichten von Königen zusammen im Kapitel „Frey-ritualen", Studier i Nordisk litteratur och religionshistoria, Stockholm 1904, II, S. 257ff.

[13] Réville, a. a. O., S. 64f. — [14] Frazer, a. a. O., II, S. 1ff.

[15] Réville, a. a. O., S. 65.

Es liegt mir indessen ferne, gerade diese Deutung des mexikanischen Opfers mit Nachdruck zu urgieren, ich wollte es nur auf die Stufe stellen, die ihm tatsächlich gebührt. Es ist überhaupt nicht leicht, sich über Fragen der altmexikanischen Religion ohne Vorbehalt zu äußern. Denn wir lernen dieselbe erst in einer sehr vorgeschrittenen Entwicklungsstufe kennen, und unsere Kenntnis ihrer Vorgeschichte ist im höchsten Grade mangelhaft. Ferner stirbt sie dann rasch ab, so daß es uns unmöglich ist, aus der folgenden Entwicklung Schlüsse zu ziehen. Die uns erhaltenen Schilderungen stammen in der Regel von Spaniern, die keineswegs geeignet waren, die Dinge objektiv zu betrachten. Es ist freilich wahr, daß wir auch hervorragende Schilderungen von Eingeborenen haben, diese aber entstanden nach der Eroberung und mußten darum unbedingt von spanischer Kultur beeinflußt werden. Vielleicht können wir später zu einer wirklichen Entscheidung kommen, wenn die alten einheimischen Texte einmal vollständig gedeutet sind.

Wie die Sachen indessen heute stehen, glauben wir keinen Anlaß zu haben, in dem mexikanischen Kannibalismus eher ein Götteressen zu sehen als eine einfache Opfermahlzeit. Während von diesen sich die spanischen Mönche mit einem allgemein menschlichen Schrecken abwendeten, gestaltete sich das Verhältnis anders bei einigen anderen Erscheinungen, zu deren genauerer Betrachtung wir jetzt übergehen. In ihnen sahen sie beinahe bewundernswerte Versuche des Teufels, das Sakrament des Abendmahls nachzuäffen.[16] Und das ist nicht merkwürdig, denn in den uns erhaltenen Schilderungen dieser Zeremonien ist in der Tat die Ähnlichkeit mit dem katholischen Meßopfer in die Augen fallend.

Das eklatanteste Beispiel hierfür war das Aufessen der großen Teigstatue des Huitzilopochtli.[17] Man verfertigte in einer Nacht einen kolossalen Teig und daraus ein Bildnis dieses Gottes. Am Morgen darauf wurden der Statue alle Insignien Huitzilopochtlis angelegt, worauf sie auf einen hierzu bestimmten Altar gestellt wurde. Während des Tages strömte das Volk herzu, betete das Götterbild an und gab ihm allerhand Ehrengeschenke, wie Edelsteine u. a., die in

[16] Acosta, a. a. O., II, S. 356ff.

[17] Acosta, a. a. O., II, S. 356ff. Réville, a. a. O., S. 136ff. Raynaud, Rev. hist. rel. XXXIX, 1899, S. 41ff.

den Teig gedrückt wurden. Am folgenden Tage vollführte der Oberpriester in Gegenwart von fünf Würdenträgern einen symbolischen Mord, indem er durch einen Schnitt des Obsidianmessers das besonders bereitete Herz aus der Teigstatue herausnahm. Unmittelbar hierauf wurde das Messer von den Priestern zerstört. Das Herz wurde dem Häuptling der Männer gegeben, der Rest des Bildes verteilt, um als Sakrament verzehrt zu werden. Wir haben hier ein deutliches Essen; auch ist das Götterbild angebetet worden.

Andererseits ist klar, daß wir es hier mit einem Vegetationsritus zu tun haben, für den es in der alten Welt mannigfaltige Beispiele gibt. Es handelt sich hier nicht um eine von der Beschaffenheit des Verzehrten unabhängige Herstellung einer Gemeinschaft mit dem Gott. Denn diese Teigstücke waren nicht nur deshalb heilig, weil sie zu Huitzilopochtlis Statue gehört hatten, sondern der Teig hatte auch an sich eine eigene Heiligkeit. Dies geht aus einem von Acosta erwähnten Nebenumstand hervor.[18] Nachdem nämlich die Teigstatue auf ihren Platz gestellt worden war, kamen die Nonnen, die sie verfertigt hatten, aus ihrem Kloster und gaben den jungen Leuten, die beim Tragen der Statue geholfen hatten, Stücke desselben Teiges. Diese hatten die Gestalt von großen Knochen und wurden Huitzilopochtlis Fleisch und Knochen genannt. Auch sie gehörten zur Zeremonie. All dies bewirkt, wie gesagt, daß wir Anlaß haben, hierin einen Vegetationsritus zu sehen, der sich an Huitzilopochtli angeschlossen hat, vielleicht ähnlich wie unsere Festtagsgebäcke je nach dem Fest, zu dem sie gehören, und der Gegend, wo sie verzehrt werden, verschiedene Formen erhalten haben. Auch Réville meint, daß es hier auf die Vegetation abgesehen ist, obwohl er hier, wie immer, nur die getöteten und wieder auferstandenen Götter der alten Welt zum Vergleich heranzieht. Weitere Berührungspunkte mit unseren Vegetationsriten könnte man vielleicht in der Zusammensetzung des Teiges finden, wenn man nämlich mit Sicherheit sagen könnte, daß Blut und „Honig“[19] im alten

[18] Acosta, a. a. O., II, S. 358.

[19] „Honig“ ist eigentlich nicht der richtige Ausdruck, denn, wie Réville, a. a. O., S. 63, Anm. sagt: „Il n'y avait ni abeilles, ni miel proprement dit au Mexique avant l'arrivée des Européens; mais on donnait le nom de miel à une sécrétion sirupeuse et su-

Mexiko ebenso wie in der alten Welt die Rolle von Lebenskräften gespielt haben.

Ein anderes interessantes Beispiel für das mexikanische Götteressen bezieht sich auf den Gott Tlaloc. Wenn man ihn als Regengott feierte, buk man in jedem Hause ein Bild von ihm.[20] Der Teig, der aus allerlei Saatkörnern bestand, wurde mit der Substanz des Gottes, Wasser, versetzt. Man buk auch ein kleines Herz ein, das beim Opfer herausgenommen wurde. Nachdem man geopfert hatte, aßen sämtliche Mitglieder jeder Familie das Götterbild auf. Dieses Fest fand zu Beginn der trockenen Jahreszeit statt, wo man Tlaloc als sterbend betrachtete. Wie immer es sich damit verhalten mag, jedenfalls ist auch hier der Zusammenhang mit der Vegetation klar.

Noch ein Beispiel. Zu Anfang des Festes, das im zehnten Monat zu Ehren des Feuergottes Xiuhtecutli gefeiert wurde[21], holten die Priester einen hohen und geraden Baum, den man gefällt und bis auf ein Büschel an der Spitze entästet hatte. Man zog diese Stange mit den Händen auf einer Art Rollen in die Stadt, die Frauen kamen und boten den Männern, die diese Arbeit ausgeführt hatten, einen Kakaotrank. Hierauf wurde sie aufrecht vor den Tempel Xiuhtecutlis hingestellt. Am Abend des Festes wurde sie wiederum gefällt und an der Spitze in besonderer Weise zugehauen, so daß man hier eine Teigstatue Xiuhtecutlis anbringen konnte. Hierauf stellte man sie wieder auf. Am folgenden Tage wurden Sklaven und Kriegsgefangene in großer Zahl geopfert. Hierauf belustigte man sich mit Gesang und Tanz im Tempelgarten. Dann wurde unter den jungen Männern ein Wettlauf angestellt; wer zuerst das neben dem Baume stehende permanente Bild des Gottes erreichen konnte, war Sieger. Dieser Glückliche behielt für sich die Waffen des Bildes und warf den Rest unter die Menge; es wurde ihm, als dem Günstling Xiuhtecutlis, gehuldigt. Schließlich fällte man den Baum zum dritten Mal, und jeder versuchte,

crée du maguey ou agave américain". Diese Pflanze war jedoch dort von so großer Wichtigkeit, daß man in ihr ein Symbol der Lebenskraft erblicken könnte.

[20] Réville, a. a. O., S. 171 f.

[21] Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 362. Réville, a. a. O., S. 137 ff. Der zehnte Monat entspricht dem 12.—31. Juli.

ein Stück des Teigbildes zu erlangen, das er andächtig verzehrte.

Nach Révilles Ansicht geschah dies, weil der Baum das Symbol des Feuergottes war, dessen Elemente und Macht er in sich schloß. Es liegt indessen viel näher, ihn mit unserem Maibaum u. dgl. zu vergleichen. Das Entästen des Baumes bis auf die Spitze ist ja bei Weihnachts- und Brautstangen in Schweden die Regel. Aber die Ähnlichkeit erstreckt sich auch auf das Bild an der Spitze. Wie bekannt, sind unsere Maibäume oft durch einen Hahn gekrönt[22], der hier ein Fruchtbarkeitssymbol ist. Auch in dem Wettlauf liegt eine gewisse Analogie zu unseren Bräuchen, wenn er auch bei uns der Stange, dort dem daneben stehenden Bilde des Gottes gilt.[23] Was die Teigstatue selbst betrifft, so ist sie offenbar nur ein anthropomorphes Fruchtbarkeitssymbol. Man erhält überhaupt den Eindruck, daß die mexikanischen Götter, in deren Kult Götteressen vorkamen, mit den Vegetations- und Fruchtbarkeitsriten in besonders nahem Zusammenhang stehen.

Diese letzte Seite tritt vielleicht auch bei der Kommunion der Kranken hervor. Tlaloc war, wie bereits erwähnt, Regengott, und als solcher auch Vegationsgott, er rief aber auch verschiedene Krankheiten hervor, besonders solche, die durch Feuchtigkeit entstanden. Trat eine solche ein, so wurde einer seiner Priester herbeigerufen[24], der ein kleines Teigbild des Gottes mitbrachte. Zuerst brachte er diesem ein Wein- und Agaveopfer dar. Hierauf hieb er dem Bilde den Kopf ab und reichte ihn dem Kranken, der ihn verzehrte: danach sollte er schnell genesen. Der diesem homöopathischen Verfahren zugrunde liegende Gedankengang ist freilich in seinen Details nicht vollkommen klar. Gewiß sollte dem Kranken die verlorene Lebenskraft zurückgegeben werden; aber unsere Kenntnis von Tlaloc reicht nicht aus, uns eine ganz klare Vorstellung des Sachverhalts zu ermöglichen. Aber doch dürfte es sehr zweifelhaft sein, ob das Abschlagen des Kopfes, wie Réville meint, in irgend einem gedanklichen Zusammenhang damit steht, daß sich

[22] Mannhardt, a. a. O., I, S. 160.

[23] Mannhardt, a. a. O., I, S. 362 ff.

[24] Réville, a. a. O., S. 91 f. Raynaud, Tlaloc, in Rev. hist. rel. LVI, 1907, S. 303.

der Gott, indem er Regen fallen läßt, gewissermaßen selbst opfert. Eine letzte Art des Götteressens finden wir bei Omacatls Fest[25], obwohl es sich hier nur um einen Teil des Gottes handelt. Bei diesem Fest buk man nämlich eine Art Kuchen in Gestalt gekrümmter Knochen, „Omacatls Knochen".[26] Die Nacht wurde dann bei einer Mahlzeit zugebracht. Am Morgen opferte man gewöhnlich einen Gefangenen oder dergleichen, der die Embleme des Gottes trug und mit seinen Farben bemalt war. Hierauf verteilte man unter sich „Omacatls Knochen", und jeder aß ein Stück. Dieses Fest feierte man jährlich, um sich gegen Hungersnot zu schützen. Wie wir sehen, bestehen auch hier Beziehungen zur Jahresernte.

Wir haben nunmehr eine Reihe von Beispielen für das Götteressen im alten Mexiko angeführt. Daß es sich bei den Menschenopfern nicht sowohl um Götteressen handelte als um gewöhnliche Opfermahlzeiten, schien uns offenbar. Hingegen könnte man bei anderen Riten von Götteressen sprechen, bei Riten, die mit dem Wunsch, der Vegetation oder dem Menschen die Lebenskraft zu bewahren, zusammenhingen. Dabei ist die Ähnlichkeit zwischen den mexikanischen Bräuchen und solchen, die bei der europäischen Landbevölkerung, sogar bei der von Schweden und Deutschland, noch herrschen oder doch vor kurzem noch herrschten, greifbar deutlich. Wir hielten es für praktisch, die mexikanischen Erscheinungen für sich zusammenzustellen, obwohl sie eigentlich unter die nun folgenden Wachstumsriten hätten eingeordnet werden können. Aber wir wissen, wie gesagt, zu wenig Sicheres von der mexikanischen Religion, als daß wir dies ohne weiteres hätten tun können. Daß es für die Auffassung der mexikanischen Riten, die wir für die richtige halten, an Analogien nicht fehlt, ist ganz sicher.

Dagegen ist ungewiß, wieweit man Anlaß hat, in dem mexikanischen Götterglauben einen ursprünglichen Totemismus zu sehen.[27] Daß man Züge findet, die deutlich auf die

---

[25] Réville, a. a. O., S. 108.

[26] Zur Form der Kuchen vgl. Höfler, Knaufgebäcke, I, Zeitschr. des Ver. f. Volksk., XII, 1902, S. 430ff.

[27] Vgl. hierzu Haeblers unbestimmten Ausdruck, daß vermutlich die ganze in Zentralamerika herrschende Tiersymbolik auf

oben geschilderte Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier hinweisen, ist offenbar. Aber das beweist an und für sich keinen Totemismus. Lang glaubt sagen zu können, daß die „ornithologischen Elemente" der Gestalt Huitzilopochtlis rein totemistisch sind.[28] Er meint nämlich, daß der Kolibri, dessen Name in „Huitzilopochtli" enthalten ist und dessen Federn der Gott an seiner Ferse trug, das Totem des Atztekenclans war, ehe Huitzilopochtli anthropomorphisiert wurde. Lang vergleicht diesen mexikanischen Kriegsgott mit den vielen Tieren, welche in den Märchen verschiedener Völker als Beschützer und Wegweiser auftreten.[29] Besonders vergleicht er den lateinischen Picus. In dieser Parallele findet er eine Stütze für seine Totemtheorie. Hingegen steht er den Versuchen, Huitzilopochtli aus dem ihm gewidmeten Kult als Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott zu erklären, zweifelnd gegenüber.[30]

Dieser Versuch, Huitzilopochtli durch die Brille der totemistischen Schule zu betrachten, ist in keiner Hinsicht fruchtbringend. Es braucht keineswegs zwischen den „ornithologischen Elementen" des Gottes und den zu seinem Kult gehörigen Riten ein Gegensatz zu bestehen. Denn auch der Vogel kann sich sehr wohl auf die Vegetation und die Fruchtbarkeit bezogen haben.[31] Auch darin, daß die Teigstatue aufgegessen wurde, liegt kein Hindernis für diese Auffassung. Denn wie unser schwedisches Festgebäck von der Form eines Hahns oder dergleichen lehrt, steht das Essen des wirklichen Tieres mit dem Essen des Gebäcks von Tiergestalt in manchem Zusammenhang. Aber diese Erscheinungen führen uns zum folgenden Abschnitt unserer Untersuchung hinüber.

---

den Urgrund des Totemismus zurückzuführen sei (Die Religion des mittleren Amerika, S. 20).

[28] Lang, Myth, ritual and religion, London 1899, II, S. 96.

[29] Lang, a. a. O., II, S. 93 und 95.

[30] Lang, a. a. O., II, S. 95.

[31] Vgl. hierzu Hammersteds Untersuchungen in Fågeln med segerstenen, sprängörten och lifsämnet, Meddelanden från Nordiska Museet, 1901.

VII

Baum- und Ackerriten

In der vorhergehenden Darstellung des Totemismus haben wir mehrfach Gelegenheit gehabt, von der primitiven Vorstellung zu sprechen, die wir unbestimmt als die Vorstellung von „der Macht" bezeichneten. Diese Vorstellung finden wir, wie bereits erwähnt, auf anderen primitiven Gebieten wieder. Besonders deutlich ist sie, wo es sich um das Wachstum in der Natur handelt. Der Totemismus hat seine Voraussetzungen in einem höchst primitiven Entwicklungsstadium, das sich am leichtesten durch die Bezeichnung „Jägerstadium" charakterisieren läßt. Kommen wir aber zu den Zeiten, wo der Mensch nützliche Gewächse anzubauen begann, so müssen wir natürlich erwarten, daß nunmehr die Gewächse und was mit ihrer Entstehung zusammenhängt, in den rituellen Sitten und Bräuchen die wichtigste Rolle spielen. Will man annehmen, daß diese Zeit den Urzustand fortsetzt, so ließe sich das in der Weise denken, daß man annimmt, die Gewächse seien Totems geworden.[1] Es wäre ja ganz in der Ordnung, wenn der Mensch, der sich vorher im Stadium des Totemismus befand, schon vorhandene Formen sich zunutze machte und in einer oder der anderen Pflanze ein Totem erblickte. Es ist auch nicht unmöglich, daß gewisse Dinge auf einen solchen Zusammenhang bezogen werden dürfen, aber unwiderlegliche Beispiele lassen sich nicht nachweisen.

[1] Jevons, nach dessen Meinung wir dem Totemismus die Entstehung sowohl von Viehzucht als auch von Ackerbau zuzuschreiben haben, findet, daß das Vorhandensein von Pflanzentotemismus klar zutage liegt. Dies hängt mit seiner ganzen Auffassung des Totemismus zusammen. Unsererseits können wir nur finden, daß alle von ihm herangezogenen Beispiele in primitiver Auffassung als solcher ihre Erklärung finden. Auch hat diese interessante Konstruktion von Jevons, Introduction to the history of religion, S. 206 ff., einen positiven Einfluß auf die folgende Literatur nicht ausgeübt.

Auch mußten die durch den Ackerbau und seine veränderten Verhältnisse entstandenen sozialen Formen nach und nach den Rahmen sprengen, innerhalb dessen es Totemismus geben konnte. Denn es waren ja die mit dem Wachstum zusammenhängenden Naturerscheinungen, die nunmehr die führende Rolle übernahmen. Solche Riten lassen sich noch in unseren Tagen aufweisen. Es ist aber wichtig, daß wir uns daran erinnern, wie vielfachen Einflüssen diese Bräuche im Laufe der Zeiten unterworfen waren. Daher wäre es ganz verfehlt, anzunehmen, daß die jetzigen Sitten den ursprünglichen ohne Veränderung gleich geblieben seien.

Wir haben bereits bei den Bräuchen, die wir bei der Erwähnung Xiuhtecutlis zu berühren hatten, nämlich bei dem Setzen von Maibäumen, mit hierher gehörigen Riten Bekanntschaft gemacht. Man wählt einen Baum, weil man in ihm einen zusammenfassenden Ausdruck für alle die im Frühjahr siedende Lebenskraft sieht. Dieser wird unter allerlei Zeremonien ins Dorf gebracht. Solche Bräuche verkörpern den Wunsch nach gutem Wachstum und Fruchtbarkeit während des kommenden Sommers, und sollen dadurch zugleich die Erfüllung dieses Wunsches herbeiführen. Ursprünglich war es ein Baum mit Krone und Wurzel, der aber dann in die mit Blumen und Grün verzierte Stange überging.[2] Auf verschiedene Weise wurde die Lebenskraft verkörpert; man begnügte sich nicht, an der Spitze ein Büschel stehen zu lassen, sondern machte daraus einen Hahn oder dergleichen. Dieser wurde auch zu einer begleitenden Figur oder wurde von einem entsprechend Verkleideten dargestellt, der neben der Stange herging. Der Baum kann auf diese Weise sogar an die zweite Stelle herabsinken. Man ist sicher berechtigt, in einer solchen Entwicklung eine Tendenz zur Individualisierung zu sehen, andererseits aber erhielt diese Tendenz ihre wichtigste Nahrung aus anderen Kulturgebieten.

Es galt aber nicht bloß, den Frühling oder Sommer ins Dorf zu schaffen, auch die eigene Lebenskraft und die der

[2] Vgl. hierzu Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 160ff. Frazer, The golden bough, II, S. 96ff. u. I, S. 196ff. Schück, Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria, II, S. 117ff. Hammarstedt, Striden om vegetationsstängen in Fataburen 1907, S. 193ff.

Haustiere versuchte der Mensch zu vergrößern und zu stärken. Dies Bestreben tritt in einem bei uns im allgemeinen auf den Mittsommertag verlegten weit verbreiteten Brauch zutage, nämlich dem Anpflanzen von grünenden Bäumen oder Laubbüscheln an Häusern, Scheunen und Ställen. Auch hiermit begnügte man sich nicht, vielmehr versuchte man die Lebenskraft nachdrücklich den Wesen, denen man sie zu stärken wünschte, einzuimpfen, wie dies bei Bräuchen von der Art des „Fitzens", des Schlages mit der Lebensrute, der Fall ist.[3]

Derselbe Gedanke kommt auch in den verschiedenen Saat- und Erntebräuchen zum Ausdruck. Mannhardt, der erste, der diese Wald- und Feldkulte ernstlich untersuchte, hat die Aufmerksamkeit auf eine Reihe von Sitten gelenkt, die die letzte Garbe betreffen. An dieser Stelle können wir dieselben auch nicht annähernd vollständig durchsprechen; daher wollen wir uns nur bei solchen aufhalten, die für unseren Gegenstand direkt von Belang sind.

Diese Bräuche hängen mit der unpersönlichen Auffassung der Macht zusammen. Sie gehen darauf aus, zu hindern, daß diese Macht, die hier als Kraft des Wachstums hervortritt, die Felder und Saaten verläßt. Diese Verhinderung erreicht man, indem man die Macht am Ende der Erntezeit zu fangen und bis zur Saatzeit zu bewahren sucht. Man stellt sich nämlich vor, daß die Macht bei der Ernte vor den Schnittern flieht; schließlich befindet sie sich im letzten Stückchen des Ackers, und, wenn auch dieses abgemäht ist, in der letzten Garbe.[4] Diese wird ins Haus gebracht und dort bis zur Saatzeit aufbewahrt, wo man dann in irgend einer Weise dafür sorgt, daß sie dem Felde zugute kommt. Natürlich versucht man diese so wichtige Garbe auszuzeichnen. In welcher Art man dies tut, das hängt davon ab, in welchem Stadium der Entwicklung die Schnitter stehen. Denn wenn

---

[3] Mannhardt, a. a. O., I, S. 251. Hammarstedt, Om fastlagsriset och andra lifsstänglar och gudaspön, Nordisk Tidskrift 1902, S. 265 ff.

[4] Vgl. Hammarstedt, Såkaka och såöl. Meddelanden från Nordiska Museet 1903, S. 243. In einem früheren Aufsatz benützt Hammarstedt den Ausdruck „Gottheit" (gudomlighet) im Ackerfeld (Om fastlagsriset och andra lifsstänglar och gudaspön, Nordisk Tidskrift 1902, S. 265 ff.).

auch immer derselbe Gedanke von der Macht zugrunde liegt, werden doch die Ausdrucksmittel für ihn von anderen Kulturgebieten entlehnt. So finden wir, daß etwa diese Garbe größer gemacht wird als die anderen und auf allerlei Weise mit Blumen oder dergleichen geziert wird. Mitunter erhält sie mehr oder weniger gelungene Imitationen von Kopf, Armen und Beinen.[5] Diese Garbe wird auf dem letzten Erntewagen heimgeführt. Sie heißt „Kornmutter"[6], oder ist sie männlichen Geschlechts, wird sie „der Alte"[7] genannt. Daneben gibt es auch ein „Kornkind".[8] Dieses wird, wie man meint, aus der letzten Garbe geboren; seine Geburt wird in verschiedenen Gegenden mehr oder minder drastisch dargestellt. Oder es nehmen Kornmutter und Kornmann jugendliche Gestalt an und werden dann zu Kornbraut und Kornbräutigam. Dann wird das Fest der letzten Garbe zu einem Hochzeitszug.[9]

Aber alle diese Bräuche, welche die im Getreide wohnende Macht zu anthropomorphisieren suchen, interessieren uns eigentlich nur als Entwicklungsstadien. In ihrer einfachsten Form sind sie Versuche, der eigenen Saat die Fruchtbarkeit zu erhalten und zu bewahren. Hierauf verschmelzen sie mit Fruchtbarkeitsriten, die darauf abzielen, reiches Wachstum zu schaffen. Hätten wir indessen nur die oben erwähnten Bräuche, so könnten wir leicht glauben, daß man sich unter allen diesen Namen, „Kornmutter", „große Mutter", „der Alte" einen im Getreide wohnenden Geist vorstellte. Aber diese Namen sind gleichfalls nur Symbole für die Macht. Dies geht daraus hervor, daß jedes Feld seine eigene Kornmutter hat. Es ist nicht meine Absicht, zu bestreiten, daß nicht alle diese Kornmütter zu einer einzigen Gottheit vereinigt werden können. Aber dies konnte erst dann geschehen, wenn eine frühere Zeit vorangegangen war, die verschiedene Gottheiten kannte, deren jede Alleinherrscher über ihr Gebiet war, und dieser Fortschritt war erst auf einem weit vorgeschrittenen Punkt der Entwicklung menschlichen Denkens möglich. Erst im höchsten Stadium des Polytheismus hatte jedes Götterwesen ein bestimmtes Gebiet für seine Tätigkeit.[10]

[5] Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 329.
[6] Mannhardt, Die Korndämonen, S. 19ff.
[7] A. a. O., S. 23ff. — [8] A. a. O., S. 28ff. — [9] A. a. O., S. 30.
[10] Segerstedt, Till frågan om polyteismens uppkomst,

Also ist nicht eine bereits vorhandene Gottheit die Ursache der erwähnten Erscheinungen, sondern die einzelnen Erscheinungen sind später in die Machtsphäre einer einzigen Gottheit einbezogen worden.

Eine klare Beleuchtung erhält der Gedankengang, der diesen Bräuchen zugrunde liegt, durcht Kruijts Forschungen unter den malayischen Völkern.[11] Er hat nämlich in seiner Abhandlung über die Reismutter im indischen Archipel eine Stütze seiner Auffassung von einer allgemeinen Beseelung gefunden. In dieser Schrift berichtet er mit Beispielen aus mehreren Teilen dieser Inselwelt, wie die Einwohner das Wachstum des Reises in Kraft erhalten. Sie haben nämlich große Angst, daß diese das Feld, auf dem der Reis wächst, oder die Vorratsräume, in denen die künftige Saat aufbewahrt wird, verlassen könne. Es gibt alle möglichen Arten, wie sie abhanden kommen kann. Freunde, die zu Besuch kommen, können sie mitnehmen usw. Darum machen sie aus dem aufsprossenden Reis eine Figur, die an Pfähle gebunden oder genagelt wird, damit der „Zielestof" des Reises sich nicht entfernen kann. Dieser Reis wird von den kräftigsten Pflanzen, nicht von der letzten Garbe genommen. Überhaupt weisen alle Anzeichen darauf hin, daß man die größtmögliche Menge Seelenstoff zu fesseln wünscht.[12]

Stockholm 1903, S. 1. Hingegen dürfte Segerstedts Skizzierung der Entstehung des Saatengottes weniger richtig sein. Er sagt (Ekguden i Dodona, Lund 1906, S. 39): „Jeder Halm enthielt ursprünglich einen kleinen Dämon. Da alle kleinen Halme des Feldes eine Einheit, ein Getreidefeld bilden, gehen dann alle kleinen Dämonen in einem größeren, dem des ganzen Feldes auf. Und alle Wachstumsgötter der verschiedenen Getreidefelder schließen sich zuletzt zu einem einzigen Vegetationsgott zusammen." Zunächst müssen wir auf das Lebhafteste bestreiten, daß die Individualität der Halme das Ursprüngliche sei. Diese ganze Erklärung für die Entstehung der Götter erinnert stärker an die Kontrakttheorie der Naturrechtslehrer, als daß sie irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich hätte. Die volkstümlichen Bräuche wirken nur insofern auf die Götter, die ihre Entstehung Änderungen in der menschlichen Gesellschaft zu verdanken hatten, als sie ihrem Wesen nur mehr Inhalt gaben.

[11] Kruijt, De Rijstmoeder in den Indischen Archipel, Versl. en Meded. der Kon. Akad. van Wetensch. Afd. Letterk. 4, V, Amsterdam 1903.

[12] A. a. O., S. 24 (384): „De kenmerken, welke de rijstmoeder

So lange man nun die Reismutter hat, ist man der Wachstumsfähigkeit des Reises sicher. Sie wird bis zur Ernte neben die Reisfelder hingestellt, dann unter großer aber stiller Feierlichkeit ins Haus gebracht und entweder unter den Reis gelegt oder über denselben gehängt. Nur dort, wo die Reismutter zur Braut geworden ist, wird sie unter lärmenderen Aufzügen heimgeführt. Kruijt schließt seine zusammenfassende Darstellung der Bedeutung der Reismutter: „Regel is, dat de rijstmoeder niet wordt gegeten; sommige volken gaan in den uitersten nood wel hiertoe over".[13]

Es gilt also hier, die allgemeine Wachstumskraft zu bewahren, die man sich weder als Gott, noch als Geist, noch als Dämon vorstellt. Ebenso steht es mit der letzten Garbe in Europa: „The rites are magical rather than propitiatory".[14] Wie wir sahen, handelt es sich bei den Malayen nicht um die letzte Garbe. Und auch in Europa ist diese nicht die Hauptsache. Dies ergibt sich aus Fällen, wo man, wie im Regierungsbezirk Erfurt, auf die letzte Wagenlast eine besonders schwere Garbe legt, die weder die letzte noch die oberste zu sein braucht. Diese Garbe heißt „die große Mutter".[15] Im Regierungsbezirk Arnsberg kommt derselbe Gedanke dadurch zum Ausdruck, daß man die letzte Roggengarbe besonders schwer macht, indem man Steine daran festbindet.[16] Daß es indessen fast ausnahmsweise die letzte Garbe ist, beruht auf der allgemein verbreiteten Vorstellung, daß sich die Macht in dem Letzten, was von einem Gegenstande übrig bleibt, konzentriert. Diese Vorstellung ist also mit der von der Erhaltung der Lebenskraft zusammengeflossen. Einen noch klareren Beweis dafür, daß es sich hier nicht um eine Gottheit handelt, finden wir in dem Faktum, daß man sich die Wachstumskraft gewöhnlich in

aantoonen, wijzen op krachtigen groei (ze wordt genomen uit dat gedeelte, waar de rijst het hoogst of dichtst is), op bijzonderheden in getal (het heilig getal 7 of 9 omdat $9 = 3 \times 3$), of in eigenaardigheeden van den groei (7 geledingen, of planten, waarvan de korrels tegen de aar in groeien) als bij sommige Bare'e-stammen. Al deze kenmerken wijzen op de aanwezigheid van eene groote mate van 'zielestof'."

[13] A. a. O., S. 50 (410).

[14] Frazer, The golden bough, II, S. 191.

[15] Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 319. — [16] A. a. O.

Tiergestalt vorstellt. Denn auf allen Gebieten finden wir Tierformen als die älteste Gestalt der „Kraft", der „Macht" in der Natur. Warum dies der Fall ist, läßt sich nicht sicher feststellen. Sicher liefern Sagen und Mythen hierbei den besten Einblick in den hierher gehörigen Gedankengang.[17] Wo immer aber die Erklärung zu suchen sein mag, das Faktum bleibt bestehen. Und was nun die Wachstumskraft anbelangt, so wird sie symbolisiert durch den Hasen, den Hirsch, das Reh, das Schwein, die Ziege, das Schaf, das Rind, das Pferd, den Esel, den Bären, den Wolf, den Fuchs, den Hund, die Katze, die Maus, den Vogel, das Huhn, die Gans, den Storch, den Schwan, den Drachen, die Kröte.[18] Diese Tiere waren sämtlich verschiedene Darstellungen der allgemeinen Kraft, der Macht. Die Wahl des einen oder des anderen Tieres hing von lokalen Eigentümlichkeiten, entweder der Natur oder der besonders populären Märchen u. dgl. ab. Sie waren bei mancher Verschiedenheit im einzelnen doch jedesmal nur ein anderer Ausdruck für denselben Grundgedanken.[19] Aber diese Verschiedenheit darf nicht so aufgefaßt werden, daß man jedes Tier als besonderen Dämon betrachtet. Dies würde leicht dazu führen, daß man sie zu einer Art „Sondergötter" machte, wie wir sie in den römischen Indigitamenta finden.[20] Die verschiedenen Tiere waren nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe allgemeine Vorstellung.

Diesen Tierdarstellungen liegt natürlich derselbe Gedankengang zugrunde, die Wachstumskraft zu bewahren, den wir oben besprochen haben. So sehen wir z. B., daß man sich diese in vielen Gegenden in einem Hahn konzentriert dachte, und, wenn die letzte Garbe abgemäht war, einen solchen tötete, den Körper fortwarf, Haut und Federn aber aufbewahrte. Diese mahlte man dann zusammen mit dem

[17] Es ist unmöglich, eine allgemeine Erklärung zu finden, die in allen Einzelheiten zeigt, warum in den verschiedenen Tierfesten bei verschiedenen Völkern hier das eine, dort das andere Tier auftritt. Spezialuntersuchungen müssen zeigen, warum es bei den Arabern ein Kamel ist, bei den Ainos und Giljaken ein Bär usw. Das von Robertson Smith nach Nilus so oft angeführte Kameloper bei den Arabern haben wir gewiß zu dem noch unaufgeklärten Gebiet zu rechnen.

[18] Mannhardt, Die Korndämonen, Berlin 1868, S. 1.

[19] A. a. O. — [20] Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 75.

Korn der letzten Garbe, um alles zusammen zu Anfang der Saatzeit auf den Acker zu säen.[21] Wie aber sonst diese magischen Versuche, die Wachstumskraft zu erhalten, wie wir oben gesehen haben, mit allgemeinem Fruchtbarkeitszauber verschmelzen, ist dies auch der Fall, wenn die Vegetationskraft in Tiergestalt verkörpert gedacht wird. So finden wir, daß sich in Hadeln (Hannover) die Schnitter und Binderinnen um die letzte Garbe stellen und sie mit Stöcken schlagen, um die Kornmutter auszutreiben.[22] Dieser Brauch geht deutlich auf eine Tötung zurück, wie eine solche in diesen Bräuchen auch wirklich sehr oft vorkommt. In Fürstenwalde nimmt z. B. der Hausherr, wenn bis auf die letzte Garbe alles gebunden ist, einen lebenden Hahn und löst ihm die Flügel, worauf man ihn auf dem Acker umherlaufen läßt. Alle jagen ihm nun nach, bis er eingefangen wird.[23] Noch öfter aber verbirgt man den Hahn in dem letzten ungemähten Stück des Ackers, verfolgt ihn und schlägt ihm den Kopf ab, oder man gräbt ihn auch, nachdem er eingefangen ist, bis zum Hals in die Erde ein und schlägt ihm den Kopf ab.[24] An mehreren Orten stopft man ihn in die letzte Garbe statt in das letzte Stück des Ackers. Man begnügt sich aber nicht damit, ihn zu töten, sondern entweder verfährt man mit ihm wie oben[25] geschildert, oder man bereitet ihn zu und verzehrt ihn sogleich auf dem Felde. Für die letztere Sitte haben wir Beispiele auch aus Schweden.[26] Eine Variation dieses Brauches ist es, wenn man, wie in Norddeutschland, vor dem letzten Wagen einen aus Holz, Pappe oder Ähren verfertigten Hahn einherträgt.[27] In Schlesien wird nach Beendigung der Ernte dem Gutsherrn auf einem Teller ein Hahn überreicht.[28] Das Erntefest, das dort wie auch anderorts stattfindet, heißt Hahnmahlzeit, Erntehahn, Meierhahn,

[21] Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, Germanistische Abhandlungen, herausgeg. von K. Weinhold, Breslau 1884, S. 187.

[22] Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 316.

[23] Mannhardt, Die Korndämonen, S. 13.

[24] Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 30. — [25] S. 110.

[26] Hammarstedt, Om fastlagsriset och andra lifsstänglar och gudaspön, Nordisk Tidskrift 1902, S. 266.

[27] Mannhardt, Die Korndämonen, S. 13.

[28] A. a. O., S. 14.

Schmitthahn, Stoppelhahn, Aarhenne.[29] Überhaupt hat dieser Brauch, beim Erntefest einen Hahn zu essen, ein zähes Leben, und kehrt in den verschiedensten Gegenden wieder.[30] Ist nun dieses Essen eines Hahns, des Repräsentanten der Wachstumskraft, als Essen einer Gottheit zu bezeichnen? Die Antwort liegt in der ganzen vorhergehenden Untersuchung. Der Hahn ist nur eine Konzentration der Wachstumskraft, der Macht in der Natur, keine Gottheit. Das Essen des Hahns ist also als eine Art Zauber zu betrachten oder als Überbleibsel eines solchen. Auch von Frazers und Mannhardts Standpunkt aus[31] kann dieses Essen nicht ein Götteressen, sondern höchstens ein Dämonenessen genannt werden.

Handelt es sich aber um Vorgänge wie die eben beschriebenen, so wird auch dieser letzte Ausdruck irreführend. Denn diese Tiere sind — dies kann nicht oft genug betont werden — nur ein Mittel, sich der Kraft zu bemächtigen; diese ist in ihnen bis aufs äußerste konzentriert worden.

Etwas anders stellt sich die Sache bei einem Fall wie dem bekannten aus La Palisse in Frankreich, der auch von Liebrecht[32], dem ersten, der auf das Götteressen aufmerksam gemacht hat, zitiert wird. Dort führt der letzte Erntewagen einen Baum, an den man mehrere Flaschen mit Wein hängt und dessen Gipfel eine aus Teig geformte Figur in Menschengestalt trägt. Dieser Baum, mit allem, was daran hängt, wird zur Wohnung des Maire gebracht. Ist dann die Weinlese zu Ende, so wird das gewöhnliche Erntefest veranstaltet, wobei der Maire das Bild zerschneidet und an alle Teilnehmer verteilt, die es dann verzehren. Hier könnte man auf den ersten Blick eher den Ausdruck Dämonenessen verteidigen,

---

[29] A. a. O.

[30] Der Hahn ist nicht das einzige Tier, das zum Ausdruck der Kraftkonzentration dient und auf diese Weise verzehrt wird; auch der Bock, die Geiß usw. spielen dieselbe Rolle. Es scheint aber doch, daß der Hahn eine vorherrschende Stellung einnimmt. Vgl. Hammarstedt, a. a. O.; Jahn, Die deutschen Opferbräuche, S. 189.

[31] Eine lehrreiche Darstellung ihrer Auffassung gibt Wide, Folkskrock och primitiv religion, Nordisk Tidskrift 1898, S. 459ff.

[32] Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879, in dem Kapitel „Der aufgegessene Gott", S. 437. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 205. Frazer, The golden bough, II, S. 318.

da es sich um ein Menschenbild handelt. Andererseits aber ist der Gedankengang ganz der gleiche wie bei den oben behandelten Fällen, nur hat die Einwirkung der umgebenden höheren Kultur bewirkt, daß man die Konzentration der Kraft in Menschengestalt darstellt. Dieser Gedankengang wird durch das Folgende noch weiter beleuchtet werden.

Ganz anders stellen sich die Dinge für Jahn.[33] Er sieht in allen diesen Bräuchen Überreste von Opfern. Diese Auffassung wird aber unhaltbar, sobald man einsieht, daß diese Bräuche Überreste sind „of the same primitive heathendom, which was doubtless practised by our forefathers long before the dawn of history"[34], ja lange bevor die Geschichte der Götter begann.

Wir haben im Vorhergehenden Beispiele dafür angeführt, daß man den Hahn jagt, und wir haben das mit dem Essen des Hahns in direkten Zusammenhang gebracht. Die von uns gegebene Ausdeutung des Brauches, den Hahn zu töten und dann seine gemahlenen Federn unter die erste Aussaat zu mischen, ist nicht die, welche ihm für gewöhnlich zuteil wird. Wir sehen darin nur die im primitiven Stadium gewöhnliche Art, die Erfüllung seiner Wünsche durchzusetzen, oder, um mit der gewöhnlichen Terminologie zu sprechen, ein magisches Mittel, der Erde die Wachstumskraft zu bewahren. Aber gerade von diesem Beispiel sagt Mannhardt: „Hier ist auf das Deutlichste die Anschauung ausgedrückt, daß der in der letzten Garbe immanente dämonische Getreidehahn, bei dem Kornschnitt getötet, in den aufsprießenden Körnern der neuen Aussaat wieder auflebe".[35] Diese Deutung, der sich Frazer anschließt, hängt mit der Art zusammen, wie man die hierher gehörigen Sitten aufzufassen pflegt. Mannhardt und Frazer sehen darin einen Ausdruck für den oft vorkommenden Mythus von dem Gotte, der stirbt und dann in die Unterwelt steigt, um den Lebenstrank zu holen. Während er fort ist, verschmachtet die ganze Erde; sobald er aber wieder zum Leben zurückkehrt, sprießt alles wieder auf. Ich will hier nicht bestreiten, daß solche Mythen durch

[33] Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, besonders S. 185ff.

[34] Frazer, The golden bough, II, S. 191.

[35] Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 30.

Beobachtung der Natur und der Vegetation entstanden sind. Aber sie stehen zu Bräuchen wie den geschilderten nicht in dem Verhältnis von Grund und Folge. Diese Bräuche sind vollkommen primitiv. Wäre der Zusammenhang zwischen ihnen und den Mythen ein direkter, so brauchte Mannhardt nicht zu bemerken, daß sie da nicht so stark hervortreten, wo der „Saatgeist" anthropomorph aufgefaßt wird.[36] Denn dann müßten sie sich gerade in diesem Falle am deutlichsten zeigen. Als Stütze ihrer Theorie führen die erwähnten Autoren an, daß derjenige, der die letzte Garbe schneidet, oft als Verbrecher betrachtet und mehr oder weniger rücksichtslos behandelt wird. Dies braucht ebenso nur auf das oben erwähnte Schlagen der letzten Garbe zurückzuweisen, mit dem es offenbar in Zusammenhang steht. Denn darin, daß man diese mit dem Schnitter verwechselt, der sie abmäht, liegt nichts Eigentümliches. Frazer[37] hat selbst gezeigt, wie oft das gleiche bei demjenigen der Fall ist, der die letzte Garbe nach Hause fährt. Es ist offenbar, daß man die Bedeutung solcher Mythen für die Erklärung dieser primitiven Bräuche viel zu hoch eingeschätzt hat. Diese Mythen haben auf die Märchen, die sich auf demselben Gebiete bewegen, und dadurch mittelbar auch auf die Entwicklung der Bräuche einen großen Einfluß ausgeübt. Aber für deren Ursprung, der weit älter ist als jede eigentliche Mythologie, haben sie nicht die geringste Bedeutung gehabt. Und sicher sind diese Mythen in Schichten entstanden, die geistig mit den primitiven Riten sehr wenig gemein hatten, auch wenn diese Riten später ihre große Lebenskraft der Verschmelzung mit jenen Mythen verdanken.

Wir haben uns bei der zuletzt behandelten Interpretation dieser Bräuche aufgehalten, weil sie, allzu scharf durchgeführt, den eigentlichen Gehalt dieser Bräuche leicht dem Blick entziehen kann. Besonders verleitet sie dazu, Götter oder Geister hinter Bräuchen zu sehen, die mit den Überirdischen ursprünglich nichts zu tun haben. Andererseits aber kann man so überzeugt sein, wie man nur will, daß diese Riten weit älter sind als der Glaube an Götter, ohne glauben zu müssen, daß aus ihnen die weit jüngeren Reli-

[36] A. a. O.

[37] The golden bough, II, S. 175.

gionen mit persönlichen Göttern entstanden sind.[38] Denn die persönlichen Götter haben in der menschlichen Kultur mannigfache Wurzeln, und ihre Entstehung einseitig auf eine einzige Erscheinung oder einen einzigen Glauben zurückzuführen, ist verfehlt. Ebenso sicher ist es unrichtig, bei der Untersuchung einer uralten Erscheinung den Gedanken allzu rasch zu den jetzt damit verbundenen Vorstellungen hinübergleiten zu lassen. Denn damit gibt man dem Volksglauben eine Tragweite, die er nie besessen hat, und die Folge ist, daß man ihn mißversteht.

[38] B. Olsen, Billeder af gamle Folkeskikke knyttede til Landbruget, in Katalog over den landbohistoriske Udstilling under den 18. danske Landmansforsamling i Odense 1900, S. 37ff.

VIII

Das Brot als Machtkonzentration

Die Auffassung, daß der Natur eine allgemeine Kraft innewohnt, wie sie in den oben erwähnten Riten in der Wachstumskraft in Wald und Feld und besonders in der Fruchtbarkeit des Ackers zum Vorschein kam, finden wir auch beim Brote. Die Vorstellung von einer Machtkonzentration im Getreide bleibt an ihm haften auf seinem ganzen Wege vom Felde auf die Dreschtenne, vom Mehl zum Brot. Überall finden wir die Lebenskraft in dem, was zuletzt übrigbleibt, konzentriert.[1] Es ist ja auch ganz natürlich, daß man die im wachsenden Getreide wohnende Kraft in dem nährenden Brote wiederfindet. Auch wird „keine Speise bei den Germanen mit größerer Ehrerbietung behandelt". „Die Seele des Hauses sitzt im grauen oder schwarzen Haus- oder Heimbrot."[2] Aber nicht nur bei den Germanen, sondern bei allen Ackerbau treibenden Völkern hatte das Brot einen gewissen heiligen Charakter.[3] Wie man dem Baum oder der Garbe, in der man die Kraft gesammelt glaubte, eine besondere Form gab oder sie auf andere Weise auszeichnete, verfuhr man auch mit dem Brote. Die Gebäcke, in denen man die allgemeine Lebensmacht der Natur aufgefangen hatte,

---

[1] Diese Konzentration findet sich nicht nur in diesen Riten, sondern überall in der Natur. Vgl. Hammarstedt, Om fastlagsriset, Nordisk Tidskrift 1902, S. 266 ff. Freilich müssen wir im Einklang mit unserer allgemeinen Auffassung den Ausdruck „Wachstumsgott" (växtlighetsgud), den Hammarstedt der Deutlichkeit halber verwendet, ablehnen.

[2] E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde, S. 209, zitiert nach Hammarstedt, Såkaka och Såöl, Meddelanden från Nordiska Museet 1903, S. 245.

[3] Vgl. Hammarstedts Zusammenstellung in Brödets helgd hos svenskarna, Meddelanden från Nordiska Museet 1893—1894, S. 16 ff.

erhielten nach und nach eine von der gewöhnlichen abweichende Form. Dies finden wir bei all den verschiedenen Festgebäcken.[4]

Das Brot hat auch dieselbe Rolle übernommen wie die letzte Garbe, nämlich die Wachstumskraft und Fruchtbarkeit zu bewahren und zu fördern. Dieser nahe Zusammenhang zwischen der letzten Garbe und dem Brote ist in folgenden aus Värmland stammenden Fällen ganz handgreiflich.[5] Dort backt nämlich die Hausmutter einen Kuchen aus dem von der letzten Garbe stammenden Mehl. Man gibt ihm die Gestalt einer Frauenfigur und verteilt ihn an alle Mitglieder des Hauses, die ihn als Kraftbrot essen. Eine solche Figur, menschlich oder menschenähnlich, finden wir beim Festgebäck in mannigfachen Variationen, sowohl männliche als weibliche, als auch beide zusammen.[6] Diese Menschendarstellungen sind jedoch für uns von geringerem Interesse, weil sie entweder sicher von christlichen Vorstellungen beeinflußt worden sind oder doch allzu leicht von wechselnden Vorstellungen beeinflußt werden konnten.

In ganz anderem Grade machen diejenigen Brote einen uralten Eindruck, welche die gesammelte Kraft in Tiergestalt darstellen. Es sind dieselben Tiere, die uns bei den Riten der letzten Garbe begegneten. So finden wir den Hahn in einem von Hammarstedt angeführten Julbrot aus Dalekarlien. Auch in anderen Gegenden Schwedens sowohl wie Deutschlands finden wir das Hahnenbrot.[7] Mehrere Julbrote mit Hennen verschiedener Gestalt gibt es an verschiedenen Orten in Schweden: Brot mit einer brütenden Henne, ferner Hennen mit Eiern und Küchlein.[8] Für mehrere dieser Brote haben

[4] Vgl. außer Hammarstedts zitierten Arbeiten: Höfler, St. Michaelsbrot, Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, XI, 1901, S. 193 ff.; St. Nikolausgebäck in Deutschland, XII, S. 80 ff. u. 198 ff.; Knaufgebäcke, ebenda S. 430 ff.; Schneckengebäcke, XIII, S. 391 ff., sowie Weihnachtsgebäcke, Supplementheft III zu Bd. XI der Zeitschrift für österreichische Volkskunde.

[5] Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 179. Auch zitiert von Frazer zu Beginn des Kapitels Eating the God, The golden bough, II, S. 318.

[6] Hammarstedt, Såkaka och Såöl, S. 277. Höfler, Weihnachtsgebäcke, S. 54 ff.; St. Nikolausgebäck, S. 86 ff.

[7] Hammarstedt, Såkaka och Såöl, S. 262 und Brödets helgd hos svenskarna, S. 26. Höfler, St. Nikolausgebäck, S. 200 ff.

[8] Hammarstedt, Såkaka och gullhöna, S. 22 ff.

wir die bestimmte Angabe, daß sie aus dem letzten, beim Weihnachtsbacken zusammengescharrten Teige hergestellt werden sollten.[9] Hierauf werden sie bis zum Schluß der Feiertage auf dem Weihnachtstisch aufbewahrt. Dann trägt man sie gewöhnlich in das Vorratshaus, wo man sie bis zum Beginn der Aussaat liegen läßt. Da holt man sie hervor und gibt sie den Pflügern und Zugtieren als Kraftbrot; gelegentlich sollen auch alle Lebenden, Menschen wie Haustiere, ein Stück davon bekommen, um es zu essen. Jeder soll seinen Bissen haben, bis zu den Pferden, Kühen, Schweinen und Hühnern hinab.[10] In dieser Zeremonie sehen wir eine Gemeinsamkeitsmahlzeit, so vollständig durchgeführt, wie nur möglich. Nichts Lebendes, das dem Hofe angehörte, ging leer aus. Aber wir haben nicht nur Analogien zu dem Hahnenessen beim Erntefest, sondern auch zu dem oben erwähnten Fall, wo die Federn unter die Aussaat gemischt wurden. Es ist nämlich sehr gebräuchlich[11], daß Stücke des Saatkuchens auch der Aussaat beigegeben werden, um von all den verschiedenen Riten nicht zu sprechen, bei denen ein Stück des Julbrotes eingepflügt wird oder wenigstens der Pflug, sowie er in Gang gesetzt wird, dieses Brot entzweischneidet.

Auch andere von den vielen Tieren, in welchen sich die Wachstumskraft der lebenden Saat verkörpert, finden wir als Brotformen wieder. So hat Hammarstedt schwedische Weihnachtsbrote in Gestalt von Ebern und Schweinen aufgefunden.[12] Daß wir in diesen den mythischen Eber Gullinbursti sehen und an die damit verknüpften Vorstellungen denken dürfen, ist wohl anzunehmen. Rietz (Svenskt Dialektlexikon, unter

---

[9] Hammarstedt, Såkaka och Såöl, S. 242ff. u. 262ff.

[10] A. a. O., S. 240, sowie Såkaka och gullhöna, S. 25.

[11] Jahn, Deutsche Opfergebräuche, S. 75.

[12] Hammarstedt, Brödets helgd hos svenskarna, S. 24ff. Ein solcher Juleber ist auch der von Sundén, Allmogelifvoet i en västgotasocken under 1800-talet, Göteborg, Stockholm 1903, S. 81, erwähnte: „Auch mußte man ein Weihnachtsbrot haben, das aus 'surbröd' (d. h. säuerlichem Teig) gebacken war, mit Kümmel darin und in Gestalt eines S". Dieses S ist offenbar dieselbe Form wie das von Hammarstedt, Brödets helgd hos svenskarna, S. 26 mitgeteilte Bild. Sundén fügt über dieses Gebäck hinzu: „Dies bewahrte man bis zum Frühling auf; da sollten es die Männer verzehren, wenn sie säten".

Kosse) erwähnt Brote in Form von Böcken und Kälbern.[13] In Göteborg findet sich als „Luciabrot" eine sogenannte „döfvelkatt".[14] Höfler hat an verschiedenen Orten Brote konstatiert, in denen er Hasen, Hirsche, Pferde, Lämmer, Böcke, Bären, Enten und Gänse wiedergefunden hat.[15]

Wie wir sehen, kehren bei diesen verschiedenen Brotformen fast alle Tiere wieder, denen wir bei der letzten Garbe begegneten. Es liegt also nahe, anzunehmen, daß die Tiere von diesen letzten Garben auf das Getreide als solches übergegangen sind. Dies ist wohl auch das Wahrscheinlichste. Andererseits aber müssen wir uns erinnern, daß die Tiere ganz die gleiche Vorstellung repräsentieren wie die letzte Garbe, weshalb die Brotformen nicht notwendig unmittelbar und allein von den Vorstellungen beeinflußt zu sein brauchen, die sich mit jenen Tieren verbinden. Soviel ergibt sich indes mit voller Sicherheit, daß wir es bei diesen Brotformen mit Bräuchen zu tun haben, die auf Wachstums- und Lebenskraft hinzielen.

Höfler erklärt, daß alle diese Weihnachts- oder streng gegenommen Neujahrsbrote der Speisung der Toten gelten, deren

[13] Hammarstedt, Brödets helgd hos svenskarna, S. 21. Höfler, Knaufgebäcke, S. 437; Weihnachtsgebäcke, S. 64.

[14] Hammarstedt, Lussi, Meddelanden från Nordiska Museet 1898, S. 24. Höfler, St. Lucia auf germanischem Boden, Archiv für Religionswissenschaft, IX, S. 258, stellt dieses Wort mit dem holländischen Düvkater zusammen, es wäre also mit den Holländern nach Göteborg gekommen. Das in Döfvelkatt enthaltene Wort katt (Katze) hat Hammarstedt, a. a. O., S. 24ff. mit Freyjas Katzen zusammengestellt. — Über ein interessantes Julbrot berichtet Djurklou in Unnarsboarnes seder och liv efter Lasses i Lasseberg anteckningar, S. 71. Zuoberst auf dem Brote, das die Form eines Kegelstumpfes hatte, „sah man in einer Krone aus Weizenteig die Friedenstaube mit einem Gerstenkorn im Schnabel und einem Ei unter dem Schwanz, die Hoffnung des Landmanns auf ein gesegnetes Jahr ausdrückend". Wie wir sehen, eine recht hübsche Umdeutung der brütenden Henne. Denn die „Friedenstaube" ist unerklärlich, wo es sich um ein gutes Jahr handelt, selbst wenn man damit rechnet, daß die Taube in sehr entlegener Zeit als Lebensbringerin galt (Hammarstedt, Fågeln med segerstenen, sprängörten och livsämnet, Meddelanden från Nordiska Museet 1901, S. 205).

[15] Höfler, Weihnachtsgebäcke, S. 62ff.

Geister um diese Zeit auf die Erde zurückkehren. Er betrachtet nämlich das Weihnachtsfest als ein ursprüngliches Fest der Erinnerung an die Toten. Es ist aber nicht möglich, anzunehmen, daß diese Bräuche, die ihre nächsten Analogien in Ackerbräuchen haben und alle in irgendeiner Weise auf die Lebenskraft Bezug nehmen, sämtlich den Toten gelten können. „Die Toten wohnten nicht im Ackerfeld — in dem waren andere Mächte herrschend und wirksam. Die Toten wohnten in den Gräbern, und wehe dem, der diese entweihte, indem er den Pflug über sie gehen ließ. Auch konnten die Toten ursprünglich nicht kräftigere Lebensmittel beanspruchen als diejenigen, an die sie in diesem Leben gewöhnt waren."[16]

Aber noch eines deutet darauf hin, daß wir es hier mit Wachstums- und Fruchtbarkeitsriten zu tun haben. Hammarstedt hat nämlich mehrere Julbrote nachgewiesen, deren Form auf die des Kreuzes zurückführt.[17] Das Kreuz wiederum geht, wie Montelius zur vollen Evidenz bewiesen hat, auf die Sonne und das Sonnenrad zurück.[18] Diese Gebäcke wären also eine Reminiszenz an einen alten Sonnenzauber. Und dies ist auch wirklich recht wahrscheinlich. Die Verbindung von Sonnenzauber und Vegetationsriten ist eine häufige Erscheinung. Unsere Walpurgisfeuer haben gewiß hier ihren Ursprung. Mannhardt erwähnt, daß man im Frühling in Deutschland und Frankreich an verschiedenen Orten ein mit Stroh umwickeltes Rad anzündet und einen Hügel in der Nähe des

[16] Hammarstedt, Såkaka och Sääl, S. 247. Mit seiner Auffassung des Weihnachtsfestes als einer Totenfeier steht Höfler keineswegs allein. Auf demselben Standpunkt steht unter andern Feilberg, Jul Allesjæletiden hedensk, kristen Julefest, Kopenhagen 1904, Bd. I u. II. Ich will nicht bestreiten, daß der Jul ein solches Fest war. Das geht deutlich aus vielen uralten Bräuchen hervor. Aber mit diesem Feste der Toten ist auch ein solches des Lebens fest verschmolzen, und die hier besprochenen Brote entstammen den Riten, die dem letzteren angehören. — Tille, Yule and Christmas, their place in the germanic year, London 1899, bekämpft die Auffassung des Juls als eines ursprünglich germanischen Erinnerungsfestes an die Toten, da seiner Ansicht nach diese Feier von den Römern entlehnt ist. Die Julbrote stammen nach ihm von den tabulae fortunae an den Kalendae Januariae.

[17] Hammarstedt, Såkaka och Sääl, S. 256ff.

[18] Montelius, Solens hjul och det kristna Korset, Nordisk Tidskrift 1904, S. 1ff. u. 149ff.

Dorfes hinabrollen läßt.[19] Nach der Zeit, während der es rollt, glaubt man die Aussichten der kommenden Weinlese beurteilen zu können. Dieses Rad geht sicher auf das Sonnenrad zurück, das wir auch in der Kreuzform unserer Gebäcke wiederfinden. Daran ist ja nichts Eigentümliches. Wir haben in den oben erwähnten Gebäckformen die anderen Fruchtbarkeitsriten wiedergefunden, da ist es ja ganz natürlich, daß auch die Zeremonien, die sich auf die Sonne beziehen, hier wiederkehren.

Höfler wendet sich an verschiedenen Stellen gegen diese Auffassung. Er findet, daß der Jul mit dem Sonnenkult nichts zu schaffen hat und daß es also nicht angeht, die Gebäcke aus dem Sonnenrad zu erklären.[20] Dies dürfte ein übereilter Schluß sein. Denn es ist ja nicht ganz ausgeschlossen, daß gerade diese Kuchenform bei irgend einem anderen Fest entstanden, aber wegen des nahen Zusammenhangs zwischen Sonnenzauber und Fruchtbarkeitsriten zum Julbrot geworden sei. Nun zielten auch andere Julbrote auf die Förderung des Wachstums ab, und so gerieten auch die Kreuzbrote unter ihre Zahl. An und für sich brauchte uns also der Umstand, daß der Jul mit dem Sonnenkult nichts zu tun hatte, nicht zu hindern, die Form dieser Brote auf die Sonne zu beziehen. Nun sprechen aber andererseits so viele Gründe dafür, daß die vorchristlichen Vorgänger des Weihnachtsfestes wirklich Feste waren, durch die man die Rückkehr der Sonne bewirken wollte, daß wir überhaupt nicht umhin können, diese Kreuzbrote als wirkliche Julbrote zu betrachten. Hiermit ist indes noch nicht erwiesen, daß unsere Väter Sonnenverehrer waren. Sie hatten natürlich die Bedeutung der Sonne für das Wachstum bemerkt und versuchten deshalb, sich und ihren Feldern diese Kraft in einer bei primitiven Menschen gewöhnlichen Art zunutze zu machen. Dies geschieht vermittels magischer Riten; wir dürfen daher Sonnenzauber annehmen. Daß dieser zur Wintersonnenwende stattfand, ist sehr wahrscheinlich. Aber von hier aus zu der Annahme, daß man in vorchristlicher Zeit im Norden zu Weihnachten, der Zeit des Wintersolstitiums, die Geburt der Sonne als einer Gottheit gefeiert habe, ist ein

[19] Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 511.
[20] Höfler, Weihnachtsgebäcke, S. 6.

weiter Schritt.[21] Denn diese magischen Riten verkörpern anfangs nur den Wunsch, daß die Sonne zurückkehren möge. Um mit Recht sagen zu können, daß ein Volk die Geburt der Sonne feiert, sind für dieses Volk ganz andere kulturelle Voraussetzungen nötig, nicht bloß astronomische, sondern vor allem solche, die sich auf die Weltanschauung beziehen.

Jedenfalls besitzen alle diese Brote eine Fähigkeit, die Zeugungskraft zu bewahren und zu verstärken. Und wie wir bei den Riten der letzten Garbe fanden, daß die Saat überhaupt, nicht die letzte Garbe die ursprüngliche Kraftquelle war, so ist es auch mit dem Brote. Das Brot ist an und für sich etwas Kraftenthaltendes, vor anderen Dingen Ausgezeichnetes. Keineswegs dürfen wir glauben, daß es erst die Form war, durch die das Brot seine Kraft erhielt. Die verschiedenen Formen hängen von allerlei wechselnden Vorstellungen ab. Aber die Kraft liegt im Brote. Dies sehen wir auch an dem Faktum, daß es Julbrot mit allen seinen Eigenschaften in gewöhnlicher Brotform gibt, wenn auch natürlich in besonders auffallender Größe.[22]

Wir haben nun versucht, an einigen wenigen Beispielen die Bedeutung des Brotes klarzulegen. Diese Beispiele haben wir aus dem Gebiet unserer eigenen Kultur geholt. Wir würden uns indessen sehr irren, wenn wir glaubten, daß das Brot nur hier eine solche Rolle spielte. Bei allen getreidebauenden Völkern war dies der Fall.[23] Wir können aber nicht unterlassen, hierbei eine eigentümliche Elastizität in der Auffassung des Brotes anzumerken. Wir sahen, daß es trotz der verschiedenen Formen den Charakter des Kraftbrotes bewahrt. Auch nach der Christianisierung hat man es die Fruchtbarkeit der Erde stärken lassen, glaubte dann aber, daß diese Stärkung eigentlich durch Christi Kreuz vermittelt werde, das bei dieser Zeremonie gleichfalls angewendet wurde. In Mexiko, wenn wir es überhaupt wagen dürfen, uns auf dieses Gebiet zu berufen, sahen wir, daß alle Brote doch in irgend einer Art Kraftvermittler waren. Überall

[21] Montelius, Solens hjul och det kristna Korset, Nordisk Tidskrift 1904, S. 161. Vgl. zu dem oben Gesagten auch Hammarstedt, Såkaka och Såöl, S. 273.

[22] Hammarstedt, Såkaka och Såöl, S. 263f.

[23] Für Römer und Griechen s. R. Wünsch, Amuletum, Glotta II, S. 226ff.

aber hat das Brot eine bestimmte Form erhalten, die durch die herrschenden Vorstellungen bestimmt ist.

Jeremias 7, 18 lesen wir, wie die Kinder Holz sammeln, die Väter Feuer anmachen und die Frauen den Teig kneten, um der Herrin des Himmels Opferkuchen zu backen. Ähnliche Opferkuchen erwähnt Kap. 44, 18 und 19. Wir haben es hier gewiß mit dem semitisch-orientalischen Kult der Muttergöttin zu tun. Dieser Kult mit dem Kuchenopfer lebte bis in die Zeit des Christentums hinein, wie uns die Verehrung der Jungfrau Maria durch die Kollyridianerinnen lehrt. Epiphanius berichtet, daß aus Thracien nach Arabien gekommene Frauen an gewissen Tagen in Marias Namen ein Brot (kollyris) opferten, das sie dann auf eine Art Wagen oder Tisch setzten, um es zu verzehren.[24] Diese allgemeine Kraft des Brotes ist, wie gesagt, eine bei allen Völkern gewöhnliche Vorstellung. Das Brot ist Träger der Lebenskraft. Es muß nur auf irgend eine Weise geheiligt werden. Aber als Träger der allgemeinen mystischen Kraft war es auch fähig, sich allen möglichen Riten und Gottesvorstellungen anzupassen. Seine größte Bedeutung hat es erhalten, indem es, getragen von der übereinstimmenden Auffassung der Allgemeinheit, in gewisse Mysterien eindrang und zugleich mit Wein oder Wasser zum Träger der wunderbaren Kräfte der Mysterien wurde. Diese Rolle hätte es aber nie übernehmen können, wenn es nicht schon früher im Bewußtsein der Menschen seine feste Bedeutung gehabt hätte. In diesem erhielten diese volkstümlichen Vorstellungen einen Anknüpfungspunkt[25] an die mystischen Vorstellungen, die mit jeder wirklichen

[24] Vgl. Buhl, Det israelitiske Folks Historie, S. 233. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, S. 41. Krüger, Artikel Kollyridianerinnen in Haucks Realenzyklopädie, 3. Aufl., Bd. 10, S. 649. In diesem Artikel wird darauf hingewiesen, daß das Wort kollyra im modernen Griechenland allgemein eine Art Kuchen bezeichnet und daß eine solche kollyra auf gewissen jonischen Inseln unter allerhand Zeremonien am Weihnachtsabend im Familienkreis verzehrt wird.

[25] Wie nahe beide Reihen von Vorstellungen in Wirklichkeit sich miteinander verknüpfen können, zeigt eine Sitte aus Yorkshire, die Frazer, The golden bough, II, S. 320ff., anführt. Dort pflegt nämlich noch jetzt der Priester die ersten Sensenschnitte zu tun, und aus dem von ihm gemähten Getreide, erzählt man, soll die Abendmahlsoblate gebacken werden.

Religion, wie hoch auch immer deren Entwickelungsstufe sein mag, verbunden sind. Und darum konnte hier die subtilste religiöse Mystik gedeihen, Seite an Seite mit rein magischen Vorstellungen, ohne daß irgendwelche äußere Formen sie zu trennen brauchten. So haben wir hier den Anknüpfungspunkt gefunden, den wir uns in der Einleitung zum Ziel setzten.

Wie früher hervorgehoben wurde, können wir das Verzehren dieses Kraftbrotes nicht als Götteressen bezeichnen. Es ist auch höchst selten vorgekommen, daß Götter, wirklich personifizierte Götter, zum Gegenstand einer solchen Kulthandlung wurden. Streng genommen können wir nur beim mittelalterlichen Katholizismus von etwas Derartigem sprechen. Hier wird die in der Monstranz liegende Hostie wirklich angebetet. Wie sich dies mit der Auffassung der Gottheit als einer Person vereinbaren ließ, das auseinanderzusetzen liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung. Soviel können wir jedoch schon hier sehen, daß die wesentlichen Vermittler primitiver Vorstellungen an die höheren Religionen das Brot und die damit zusammenhängenden Vorstellungen waren.

Wo das Brot sonst bei gewissen Festen im Kult der persönlichen Götter erscheint, ist es als Opfer dahin gekommen. Die griechische und römische Religion bietet zahlreiche Beispiele hierfür.[26] Wir haben aber keinen Anlaß, hier darauf einzugehen, denn in keinem einzigen Fall finden wir eine An-

[26] So sehen wir, daß man bei den griechischen Opfern allerlei Gebäck hatte, aber immer in einer Form, die auf die Eigenschaft und das Wirkungsgebiet der betreffenden Gottheit anspielte. „Kuchen in Gestalt von Lyren, Bogen, Pfeilen brachte man dem Apollon dar, Kuchen mit Hörnern der Artemis und Kuchen in Gestalt männlicher oder weiblicher Teile dem Dionysos, der Demeter und der Kore. . . . Häufig wurde aber den Opferkuchen auch die Gestalt von Tieren wie von Rindern, Schafen und Schweinen gegeben.“ Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer, 4. Aufl., II, S. 232, wo man mehrere Beispiele findet. Aber daß diese in dem von uns oben besprochenen Sinne gegessen wurden, kommt fast nie vor. Nur die Priester nahmen die Kuchen, nachdem diese eine Zeitlang auf dem Altar gelegen hatten, und aßen sie auf. Kein reines Opfer ist das ‘Gesundheitsbrot’ im Kulte des Asklepios (R. Wünsch, Archiv für Religionswissenschaft, VII, S. 115f.), das, nachdem es auf dem Altar gelegen hat, an die Gläubigen ausgeteilt und von ihnen zur Stärkung der Gesundheit gegessen wird.

deutung, daß man mit ihnen den Gott zu essen meinte. Diese Gebäcke sind, wie alle anderen Opfer, gewissermaßen ein Besitz der Gottheit, nirgends aber betrachtet man sie als den Gott selbst. Abgesehen von den oben erwähnten Fällen haben wir in der Literatur äußerst wenige Exempel für das Essen eines angebeteten Götterbildes. Die deutlichsten sind die oben zitierten aus Mexiko.[27] Inwiefern aber diese Bilder wirklich als Götter im eigentlichen Sinn aufgefaßt wurden, ist schwer zu entscheiden. Am wahrscheinlichsten ist es, daß diese Teigstatuen eher wie das Teigbild aus La Palisse[28] aufzufassen sind denn als Götter. Es kann indes nicht geleugnet werden, daß die Teigstatue Huitzilopochtlis als Gott angebetet wurde; gerade hier aber fanden wir, daß auch dem übriggebliebenen Teig dieselbe Kraft beigelegt wurde wie dem Stoff, aus dem die Statue bestand. Ein anderes Beispiel für das Essen eines angebeteten Götterbildes gibt Liebrecht in seinem vorhin erwähnten Aufsatz: Der aufgegessene Gott.[29] Von einem einzelnen Zweige der Bakriten, den Ḥanîfah, erzählt Ibn Ḳutaibah eine seltsame Sage. „Sie sollen einen Götzen aus ḥais (einer aus Datteln, Milch und Zucker gemischten Masse) angebetet haben, den sie bei einer großen Hungersnot aufaßen, weshalb die Tamimiten Spottverse auf sie machten." Wie wir sehen, ist auch hier von einem Fruchtbarkeitsritus die Rede. Das Bild war aus Hais gemacht, einem Teig, der aus einer Zusammensetzung von „allem, was der Pflug schafft und die Mühle mahlt", bestand. Liebrecht stellt dies mit einer ähnlichen Sitte aus Indien zusammen, wo Frauen bei einem Fest aus Reismehl und geröstetem Getreide ein Bild der Parvati backen. Sie schmücken dieses Bild mit Blumen und, nachdem sie es neun Tage lang verehrt haben, tragen sie es in einem Tragstuhl aus dem Dorfe hinaus. Eine Schar verheirateter Frauen folgt ihm nach und wirft es in einen der heiligen Teiche, wo man es verläßt. Auch dieser Brauch hat genaue Analogien in unserem Kulturkreis. Das Schmücken mit Blumen und das Werfen in den Teich deutet auf Regenzauber. Es bezweckt also dieser Ritus ganz dasselbe wie die von Mannhardt angeführten Beispiele von Mai- und Pfingstbräuchen.[30] Es ist wirklich recht bezeich-

[27] S. 97ff. — [28] Oben S. 111. — [29] Zur Volkskunde, S. 436.
[30] Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 327ff.

nend, daß Liebrecht, als er Beispiele für das Götteressen sammelte, dieses fernliegende Exempel mit anführen zu sollen glaubte. Es zeigt, wie selten eine solche Erscheinung in Wirklichkeit ist, wenigstens wenn man mit „Gottheit" einen wirklich angebeteten Gott meint.[31]

[31] Liebrechts Angabe, a. a. O., S. 437, daß auch die alten Nordleute bei gewissen Festen Götterbilder buken, beruht auf einem Übersetzungsfehler. Die von Liebrecht herangezogene Stelle aus der Frithiofsaga lautet: „Voru kongar þá ad dijsa blóte og satu ad dryckin. Elldur var á golfinu og sátu konur þeira vid elldinn og bǫkudu godinn enn sumar smurdu, og þerdu med dukum" (Larsson, Sagan ock rimorna om Friðþiófr hinn frækni, utjivna för 'Samfund til Udgivelse af gammel Nordisk Literatur', Bd. XXII, S. 23f.). Baka bedeutet hier „wärmen", was aus der ganzen Situation deutlich hervorgeht. Vgl. übrigens schwedische Ausdrücke wie „baka sig i solen" (sich sonnen). Für diese Aufklärung bin ich Herrn Prof. Dr. Otto von Friesen verpflichtet.

IX

Das Essen des Dionysosstieres

Als Abschluß dieser Untersuchung wollen wir flüchtig einen anderen Fall von Essen berühren, der in seinem vorhistorischen Ursprung mit den oben besprochenen Erscheinungen zusammenhängt, wenn er auch in seiner historischen Entwicklung einem ganz anderen Gebiet angehört. Wir meinen den Dionysoskult. Die ganze Anlage unserer Untersuchung verbietet uns, diese Frage in ihrem ganzen Umfang aufzunehmen. Wir wollen hier nur zum Schluß durch dieses Beispiel andeuten, daß die Resultate, zu denen wir gelangt sind, auch für solche Gebiete von Bedeutung sind, die nicht in jeder Beziehung primitiv genannt werden können. Wir können und müssen uns aber mit Andeutungen begnügen.

Dionysos ist eigentlich als Weingott bekannt. Aber er ist nicht bloß dies, sondern er ist auch Dendrites, der Baumgott; er ist Sykites, der Gott des Feigenbaums, er ist Kissos, der Gott des Efeus, er ist Anthios, der Gott aller Blumen, er ist Phytalmios, der Gott des Wachstums.[1] Wie man sieht, deuten alle diese Namen an, daß er verschiedene Vegetationsriten in sich aufgenommen hat. Man ist jetzt auch allgemein darüber einig, daß Dionysos eigentlich ein Vegetationsgott ist.[2] Als Baumgott war er in seinem Heimatland sicher längst bekannt, ehe er ein Weingott wurde. Aber nicht nur den Baumkult hat er an sich gezogen, sondern auch allerhand andere Vegetationsriten.

Diese Riten haben in dem bakchischen Orgiasmus Spuren hinterlassen, die sich unbestreitbar neben der sonstigen griechischen Götterverehrung recht fremdartig ausnehmen. Dieser Orgiasmus ist der feste Punkt im Dionysoskult. Seine Be-

[1] J. E. Harrison, Prolegomena to the study of Greek Religion, Cambridge 1903, S. 427.

[2] A. a. O., S. 365. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, Leipzig 1906, S. 261.

deutung und Konsequenzen sind durch Rohdes Untersuchungen[3] in einer Weise beleuchtet worden, die wohl klassisch genannt werden darf. Wir dürfen hier übergehen, daß nach ihm der ganze Unsterblichkeitsglauben in ihnen seinen Ursprung hat, daß er die Wurzel der später in Griechenland auftretenden Mystik ist und dadurch zugleich die der Ekstase, in welcher der Mensch die völlige Vereinigung mit der Gottheit erreicht. Ein Streben nach einer solchen Vereinigung mit dem Göttlichen hat man schon in den frühesten Formen dieses Orgiasmus finden zu können gemeint. „Das Eigenartige und Epochemachende der dionysischen Orgien ist die innerliche Vertiefung des Strebens, sich mit dem göttlichen Wesen zu vereinen und in ihm aufzugehen."[4] Diese Vereinigung findet nach manchen Religionshistorikern ihren klarsten Ausdruck in dem Essen eines Stiers, das, wie mit Sicherheit konstatiert ist, in einem früheren Stadium dieses Kults stattfand. Nach der Meinung dieser Forscher glaubten die Dionysosverehrer bei diesem Essen „den Gott zu töten, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken".[5] Spuren des primitiven Ritus der Tötung eines Stieres kommen in den dionysischen Mythen vor. Die Zagreusgeschichte erklärt sich als Nachklang eines solchen Mythus. Dieser verwickelte Mythus ist von Miß Harrison in trefflicher Weise klargelegt worden.[6] Ihr Inhalt ist, daß das Kind Dionysos oder Zagreus von den Korybanten bewacht wurde; die Titanen aber wollten sich des Kindes bemächtigen, und es gelang ihnen, es mit Spielsachen anzulocken, worauf sie es töteten und ganz aufzehrten.

Diesen Mythus betrachtet Miß Harrison als durch und durch ätiologisch: er gehe auf die Tötung eines Stieres oder vielleicht eines Kalbes zurück. Diesen Ritus habe man in späterer Zeit nicht mehr verstanden, aber von den Reminiszenzen, die daran erhalten blieben, habe man sich nicht losmachen können. So entstand dieser Mythus. Dann kam Dionysos in Verbindung mit Zeus, und darum wurde dieser und seine gehässige Gemahlin in den Mythus mit einbezogen. Hera verleitet nämlich die Titanen, den Knaben zu töten,

[3] Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, I u. II, Freiburg 1898.

[4] Nilsson, a. a. O., S. 260.

[5] Frazer, The golden bough, II, S. 165. Nilsson, a. a. O.

[6] Harrison, a. a. O., S. 490ff.

weil ihn Zeus so sehr liebt. Zeus aber straft die Titanen und schließt das durch Athene gerettete Herz des Dionysos in eine Statue ein. Hierdurch kehrt das Kind zum Leben zurück.

Wir haben vor allem zu untersuchen, wie der Stier, der uns im Dionysoskult mehrfach begegnet, zu verstehen ist. Man hat ihn als Inkarnation des Gottes hingestellt. Dies heißt indessen, die klassisch-griechische Götterauffassung mit einer weit früheren identifizieren. Der ganze Ritus, während dessen der Stier gejagt, getötet und zerrissen wird, ist den Riten völlig analog, die wir vorhin als Wachstumsriten kennen gelernt haben. Und da Dionysos in gewissen Fällen als Gott der Vegetation aufzufassen ist, hat man ältere auf dieses Gebiet gehörige Riten auf ihn übertragen. Es ist wohl klar, daß dieser Stier nichts anderes ist als die bei solchen Riten vorkommende Kraftkonzentration. Daß er gegessen wird, hat dieselbe Bedeutung wie das Essen der konzentrierten Macht. Daß der Stier so aufzufassen ist, wird noch deutlicher, wenn wir sehen, daß die Tiere, die bei den Dionysosfesten am häufigsten verzehrt wurden, Kleinvieh waren, Zicklein, Rehkälber u. a. m.

Wie gesagt, so ist dieses Töten und Essen des Stieres zu erklären, in dem man ein sakramentales Essen des Dionysos zu finden gemeint hat. Aber hat man unwiderlegliche Gründe zu der Annahme, daß dieser Stier wirklich der Gott Dionysos ist, d. h. daß der Gott, wenn er in Person erschien, in Tiergestalt auftrat? In den Bakchen des Euripides ruft der Chor den Gott mehrfach als Stier an.[7] Aber dieses Drama ist, wie wir bald sehen können, mit einer Menge von Reminiszenzen aus alten Riten durchsetzt, die Euripides offenbar selbst nicht mehr verstand. Hierzu kommt, daß eine solche archaistische Anrufung bei einem Dichter an und für sich keineswegs beweisen kann, daß Dionysos zur Zeit dieses Dichters wirklich als Stier aufgefaßt wurde. Fügen wir hinzu, daß es unter den Vasenbildern kein einziges Beispiel gibt, das einen wirklichen Stier-Dionysos darstellte[8],

[7] Vers 100 u. 1016.

[8] Harrison, a. a. O., S. 436. Auf derselben Seite findet sich die Abbildung einer Amphora aus dem Museum zu Würzburg, wo Dionysos auf einem Stiere reitend dargestellt ist. Dies beweist nur,

so finden wir, daß eine solche Annahme durch all die angeführten Gründe nicht bewiesen ist.

Es ist klar, daß die Griechen selbst den Stierritus nicht mehr verstanden.[9] Sie wußten nur, daß er mit Dionysos zusammenhing. Die Kombinationen des Dionysos mit diesen Riten haben ihren Grund wahrscheinlich darin, daß solche Wachstumsriten z. B. in Thrazien und Mazedonien zur selben Zeit vorgekommen sein mögen, wo im eigentlichen Griechenland der wirkliche Dionysoskult herrschte. Wenn also der Stier im Zusammenhang mit Dionysos erwähnt wird, so beweist das nur, daß man diese Riten als die gleichen erkannt hatte, die nun durch griechischen Kultureinfluß zu einem Kult des Gottes Dionysos geworden waren.[10]

Und die Mythologen — wir sprechen hier von der Auffassungsweise der englischen Schule — wären nie auf die Idee gekommen, gerade hierin ein Götteressen zu sehen, wenn nicht dieser Stier mit andern religionshistorischen Vorstellungen zusammengekoppelt worden wäre. Unter anderm hat hier der Totemismus mitgespielt. Lang erklärt[11], die Verehrung des Dionysos mittels dieses Stiersakramentes beruhe darauf, daß er sich aus einem Tiertotem entwickelt oder es verdrängt habe, wobei das charakteristische Ritual eines solchen auf ihn übergegangen sei. Aber solch ein charakteristisches Totemritual existiert, wie wir gesehen haben, nur in der Phantasie. Für Frazer wiederum hat der Totemismus in diesem Zusammenhang zwar keine besondere Rolle gespielt, aber seine allgemeine Auffassung der Wachstumsriten hat aus diesem Essen ein Essen des Gottes gemacht. Da wir aber seine Grundauffassung nicht teilen, können wir auch seine Folgerung nicht annehmen.

Von großem Interesse für das Verständnis des Dionysoskults und seiner Entwicklung ist ein Opfer, das mit diesem

---

daß Dionysos mit Stiergeschichten in Verbindung stand, was niemand bezweifelt.

[9] Harrison, a. a. O., S. 430.

[10] Auf diese Weise muß man auch das uralte Kultlied der Frauen von Elis, das Plutarch Moralia, S. 299 B erzählt, auffassen: „Komm, Heros Dionysos, stürmend mit dem Stierfuß . . . werter Stier". Hier sind eben verschiedene Kultschichten miteinander vermischt.

[11] Lang, Myth, ritual and religion, II, S. 252.

Stierritus in nahem Zusammenhang steht, das Kalbopfer von Tenedos.[12] Hier zog man einem Kalb, das dem Dionysos geopfert wurde, Kothurne an, und die Mutterkuh wurde wie eine Wöchnerin gepflegt. Diese Behandlung deutet nach der allgemeinen Annahme darauf hin, daß das Kalb die Ablösung für ein Menschenkind sei. Überhaupt besteht eine Tendenz, in jedem Opfertier, das wie ein Mensch behandelt wird, einen Ersatz für ein älteres Menschenopfer zu erblicken; es wird angenommen, man habe in späteren, höher kultivierten Zeiten keine Menschenopfer darbringen wollen und sie durch Tieropfer abgelöst. Aber diese Ersetzungstheorie läßt sich keinesfalls durch die Behandlung des Opfers stützen. Diese erklärt sich vielmehr aus dem allbekannten Faktum, daß der religiöse Kult viel konservativer ist als das religiöse Denken. Denn in dem letzteren werden die Götter rascher personifiziert als im ersteren. Und so versteht man leicht, daß man hier, wo ein uralter Vegetationsritus neben einem völlig personifizierten Fruchtbarkeitsgotte stand und ihm zu Ehren beibehalten wurde, den alten Ritus mit den Mythen von diesem Gotte einigermaßen in Einklang zu bringen suchte. Dieses Kalb von Tenedos war ursprünglich eine Konzentration der Wachstumskraft. Seitdem dann, durch allerlei Ursachen gefördert, ein rein persönlicher Fruchtbarkeitsgott, Dionysos, klar vor dem religiösen Bewußtsein der Menschen stand, wurde das Kalb zu einem ihm dargebrachten Opfer. Die Kraft aber, die man sich in ihm wohnend dachte, wurde ganz von selbst zu einer persönlichen göttlichen Kraft. Und dies, zusammen mit allen anderen hinzutretenden Mythen, bewirkte, daß man, um nicht gegen das moderne religiöse Bewußtsein zu verstoßen, neue Flicken auf das alte Gewand setzte und das Kalb vermenschlichte.

Daß nicht nur Wachstumsriten von der Art der oben angeführten in den dionysischen Mythenkreis einbezogen wurden, lehren uns die Bakchen des Euripides. Wie bekannt, handelt dieses Drama davon, wie Dionysos, von seiner rasenden Schar begleitet, nach Theben kommt, wo der König Pentheus seinen Kult verbieten will. Indessen werden alle

[12] Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1902, S. 733. Robertson Smith, The religion of the Semites, S. 474f. Thomsen, Orthia, S. 23.

zu dem neuen Gotte bekehrt. Pentheus verkleidet sich als Bakchusverehrer, um alles mit anzusehen. Als Pentheus zu den Bakchantinnen hinkommt, wird er von seiner eigenen Mutter Agave, die ihn in ihrem Taumel nicht erkennt, getötet und sein Haupt in die Stadt gebracht. Das wird von dem Dichter als Racheakt des Gottes dargestellt, weil Pentheus seine Verehrung verhindern wollte. Dieses Drama ist von Bather[13] einer interessanten Analyse unterzogen worden, durch die er zu dem Resultat kommt, daß hier uralte Fruchtbarkeitsriten vorliegen. Er zeigt in sieben Punkten Analogien zu überall vorkommenden Riten auf. Diese sind: 1. Die weibliche Verkleidung der Figur des Pentheus; 2. daß man ihn durch die Stadt führte, damit alle ihn sehen könnten; 3. daß man ihn an einen Baum befestigte; 4. daß man Zweige und Steine auf ihn warf; 5. daß man ihn in Stücke riß, um die man sich dann raufte; 6. daß man sein Haupt in eiligem Zuge auf einem Thyrsosstab heimbrachte; 7. daß man dasselbe an den Triglyphen des Hauses anbrachte.

Zu allen diesen Punkten bringt nun Bather Parallelen aus den Mai- und Pfingstriten bei, wie Mannhardt und Frazer sie schildern. Er wirft aber auch die Vermutung hin, daß man in der Art, wie Pentheus' Körper behandelt wird, Spuren eines Gegessenwerdens des Opfers finden könnte. Ganz unmöglich ist dies natürlich nicht, denn in diesem Drama sind allerlei Riten vermischt worden. An mehreren Stellen ruft der Chor Dionysos als Stier an[14], und auch das Töten und Essen dieses Tieres wird, freilich in verderbter Form, direkt erwähnt.[15] Andererseits aber hat Mannhardt so viele verschiedene Arten nachgewiesen, in denen der „Baumgeist" behandelt wird, daß ein solcher Schluß gerade an unserer Stelle nur eine unsichere Vermutung sein kann. Indessen hat Bather — und das ist die Hauptsache — gezeigt, daß diese Szenen auf Wachstums- und Fruchtbarkeitsriten zurückgehen. Inwiefern dies, wie Bather meint, beweist, daß Dionysos kein aus der Fremde eingewanderter Gott war, diese Frage ist für uns in diesem Zusammenhang ohne Bedeutung. Doch scheinen andere Tatsachen diesem Schlusse zu widersprechen.

---

[13] Bather, The Problem of the Bacchae, The Journal of Hellenic Studies, XIV, 1894, S. 244.

[14] S. oben S. 128. — [15] Bacchae, Vers 735 ff.

Das geht indessen aus obigen Zusammenstellungen hervor, daß es bei diesen Bräuchen nicht darauf ankam, das Blut des getöteten Tieres mit irgend einer besonderen Absicht zu trinken. Dieses spielte hier keine wichtigere Rolle als bei anderen Erntemahlzeiten. Freilich haben alle Völker die Wichtigkeit des Blutes für das Leben des Tieres erkannt, daß es aber hier[16] erwähnt wird, bedeutet bloß, daß das Tier einmal roh verzehrt wurde. Das zu konstatieren ist wichtig, wenn man zur Zusammenstellung dieser verschwundenen Bräuche mit später fortlebenden schreitet. Denn der dionysische Orgiasmus blieb, auch nachdem diese Vegetationsriten in ihrer primitiven Form aufgehört hatten. Sein Träger war dann der Wein.[17]

Der Wein war für die Griechen der Göttertrank, der heiligen Taumel hervorrief. Es war der Inspirationstrank. Indem man ihn trank, wurde man entheos, vom Gotte besessen. Nun erhebt sich aber die Frage, ob dies nicht ausschließlich eine spätere Auffassung ist. Denn der Wein war vielleicht anfänglich nur ein Ersatz des Blutes in den ursprünglichen Riten. „Das Weintrinken bei den Dionysosfesten war kein gewöhnliches Trinkgelage, sondern ein wirkliches Sakrament, durch welches die Teilnehmer das Blut des Gottes tranken und so seiner Seele teilhaftig wurden.[18]" Diese nicht ungewöhnliche Auffassung scheint der Stützen aus den Gebieten anderer Völker nicht zu entbehren. Robertson Smith hat gezeigt, daß der Wein bei den Semiten im religiösen Bewußtsein das Blut verdrängt hat.[19] Aber diese semitischen Opfer sind den Bakchantenzügen nicht analog. Die Vorgänge bei den letzteren sind die oben geschilderten Vegetationsriten, in denen das Blut keine entscheidende Rolle spielte.

Hierzu kommt, daß der griechische Traubenwein im Dionysoskult offenbar einen cerealen Malztrank zum Vorgänger hatte. Daß dieser mit Dionysos zusammenhing, erschließt Miß Harrison[20] aus dem Namen Bromios, den sie von bromos,

[16] Vers 742.

[17] Vgl. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, Rel. gesch. Vers. Vorarb., IX 2, Kap. 3, Wein und Blut.

[18] Schück, Studier i Nordisk Litteratur och Religionshistoria, I, S. 41.

[19] Robertson Smith, The religion of the Semites, S. 231.

[20] A. a. O., S. 415ff.

Hafer, ableitet. Eine Stütze für diese Etymologie findet sie in einem Epigramm des Julianus[21], in welchem gerade dieser Zusammenhang hervorgehoben wird. Dies aber stützt wiederum eine Auffassung, die schon auf den ersten Blick wahrscheinlich ist, daß nämlich die beim Bakchuszug vorkommenden Bräuche auf einen selbständigen cerealen Wachstumsritus zurückzuführen sind. Der Wein war in diesen ein Kraftextrakt. Diese Riten haben sich bei der veränderten Auffassung der Götter leichter erhalten können. Denn der Wein konnte dann als eine den Menschen von Gott verliehene Gabe aufgefaßt werden. Der unpersönliche Krafttrank, der er früher war, erhielt nach späterer Anschauung eine Kraft, die ihm der personifizierte Gott gegeben hatte. Daß der Trank jedenfalls nicht als das Blut des Gottes aufgefaßt wurde, ist deutlich, denn daß man einen Gott essen und trinken könne, ist ein Gedanke, der in der griechischen Ideenwelt keinen einzigen Anknüpfungspunkt besaß. Hingegen war die durch den Wein erlangte dionysische Ekstase die Vorgängerin der höheren Ekstase, die wir in den Mysterien finden. Auch diese Mysterien haben ihre Wurzeln im Dionysoskult, und dadurch mittelbar in den uralten Erscheinungen, die wir hier behandelt haben. Im Weinkult begegneten und vereinigten sich alle diese Riten und durch die Verpflanzung derselben auf griechischen Boden wurden die primitiven Gedanken gereinigt und veredelt. Später sind sie den unter anderen Kultureinflüssen auf ähnliche Weise entstandenen Mysterien begegnet, und sind in diesen die Träger der innigen mystischen Religiosität geworden, die jederzeit neben allen offiziellen Religionen existiert hat. Dies führt uns aber zu einer Untersuchung von ganz anderer Art hinüber, die auszuführen hier nicht unsere Absicht ist.

* * *

Wir sehen also, daß die, soweit überhaupt möglich, konsequente Beachtung der primitiven Auffassungsweise[22] zu

[21] Anth. Pal. IX, 368.

[22] Keinesfalls dürfen wir an der Möglichkeit verzweifeln, uns ganz in die primitive Denkart hinein zu versetzen. Freilich sind die Schwierigkeiten groß, aber streng genommen kaum größer als bei jeder anderen Schilderung von Zeiten und Völkern, die von denen, in welchen wir leben, wesentlich verschieden sind.

ganz anderen Resultaten führt, als diejenigen sind, zu denen man gewöhnlich in den Fragen kommt, die den Gegenstand unserer Untersuchung gebildet haben. Denn wir haben gefunden, daß man auf diesem Gebiete nicht mit Recht von dem Essen einer wirklichen Gottheit sprechen kann. Das Essen, das wirklich vorkommt, hat den Zweck gehabt, die ganz materiell aufgefaßte Kraft, die in der Natur vorhanden ist, zu bewahren, zu vermehren oder zu schaffen. Freilich ist der primitiven Denkart nach diese Kraft in verschiedener Weise vom Menschen bewältigt worden, aber so verschieden die Riten auch erscheinen, waren sie doch immer Ausdrücke für die gleiche Grunderscheinung.

In derselben Weise, in der wir das Essen bei Erntefesten usw. erklärt haben, müssen wir auch das in der Einleitung berührte Essen von Tieren und Menschen, um deren Eigenschaften zu erhalten, auffassen. Es ist dieselbe Vorstellung, nur auf ein anderes Gebiet übertragen. Ihre Wurzel liegt nicht in der Vorstellung vom Werte eines göttlichen Individuums, sondern sie ist rein magisch. Indem der Mensch jemanden oder etwas ißt, das im Besitze der erwünschten Eigenschaft ist, erzwingt er sich dieselbe unabhängig von dem Willen etwa vorhandener Götter.

Das, was wir in der Einleitung andeuteten, haben wir bestätigt gefunden: um den Gedankengang, der im Begriff „Götteressen" steckt, richtig zu verstehen, müssen wir vom zweiten Glied dieser Zusammensetzung ausgehen, nicht von dem ersten. Haben wir aber dessen Art erkannt, so werden wir uns nicht wundern, daß diese Erscheinung in der Welt der Religionen so selten ist, denn das zweite Glied hängt hauptsächlich mit dem Zauber zusammen, das erste hingegen ist ein rein religiöser Begriff. Man ist aber bei der religionshistorischen Behandlung dieser Frage von dem höheren Begriff ausgegangen und hat infolgedessen dem primitiven Essen eine Bedeutung beigelegt, die es nie besaß. Im selben Grade hat man aber auch seiner wirklichen Bedeutung gegenüber, die nicht gering ist, die Augen geschlossen. Denn es ist offenbar, daß eine in die wichtigsten Gebiete so tief eingreifende Erscheinung über die Zeit hinaus leben mußte, in der sie ihren natürlichen Ursprung hatte. Im selben Grade, wie sie ihre Eigenart beibehielt, mußte sie späteren Zeiten gewissermaßen fremd wirken. Andererseits aber paßte sie

sich den Verhältnissen der gesteigerten Kultur an, ohne ihren ursprünglichen Charakter ganz zu verlieren, und hierdurch wurde sie die Trägerin einer Gemeinsamkeitsmystik, in der in Zeiten des Verfalls der offiziellen Religionen innige Religiosität Nahrung und Bestand fand. Den historischen Beweis hierfür haben wir in den Mysterien der Kaiserzeit. Aber diese Änderungen der Bedeutung gehören nicht in diese Untersuchung, sondern führen auf ein ganz anderes Gebiet hinüber.

Register

I. Sachen und Wesen

Abendmahl 97.
Ackerbau 18.
Ackerriten 103 u. ö.
Adler 26. 27.
Affe 50. 56.
Agave 99.
Alke 26.
Alligator 50.
Altar 97.
Animismus 71ff.
Ausschluß der Frauen 46.
Bär 14. 26. 29. 48. 77f. 109. 118.
Baum 56. 64. 99.
Baumgeist 131.
Baumriten 103 u. ö.
Bergziege 26.
Beschneidung 53. 60.
Biber 26.
Bild 83.
Blut 132f.
Blutbund 16. 76.
Blutgemeinschaft 16.
Blutrache 15. 76.
Bock 111. 118.
Brot 115 u. ö.
Büffel 56.
Bundesmahlzeit 17 u. ö.
Butzkopf 26.
Christentum 27. 38. 49. 116. 121f.
Clantotem 21 u. ö.
Denken, primitives, 86f.
Dionysosstier 126 u. ö.
Donnervogel 26.
Dorsch 26.
Drachen 109.
Eber 117.
Einweihungsriten 31. 53. 60. 66. 89.
Ekstase 127. 133.
Emu 80.
Endokannibalismus 38f. 45.
Ente 26. 118.
Erntebräuche 91. 105 u. ö.
Essen mit Gott 6.
Eule 26.
Exogamie 13f. 20. 27f. 30. 39. 51ff. 61. 70. 76. 81.
Exokannibalismus 38.
Festgebäck 98. 102. 116.
Fisch 47. 50. 56.
Frosch 26.
Fruchtbarkeitsriten 100. 106. 110. 119. 131.
Fruchtbarkeitssymbol 100.
Gans 26. 56. 109. 118.
Garbe, letzte, 105ff. 120f.
Geiß 111.
Geist 62. 64. 73.
Geisterglauben 38.
Genius 11. 41.
Gesellschaft, geheime, 30. 33f. 38. 44.
Gestirn 37.
Gullinbursti 117.
Hahn 100. 102. 109ff.
Hai 26.
Hase 109. 118.
Himmelskörper 14. 33. 88.

Hirsch 109. 118.
Hostie 123.
Huhn 109.
Hund 53. 109.
Jägerstadium 103.
Jaguar 45. 47. 48.
Ibis 48.
Identität 83. 84. 87.
Individualität 21.
Individualtotem 21 u. ö.
Jul 120.
Julbrot 120f.
Känguruh 83.
Kalb 118. 127. 130.
Kamel 109.
Kannibalismus 97.
Katze 56. 109.
Kobong 12. 14.
Kolibri 102.
Kommunion 8 u. ö.
Kornbräutigam 106.
Kornbraut 106.
Kornkind 106.
Kornmann 106.
Kornmutter 106. 110.
Kraftbrot 123.
Kraftkonzentration 109 u. ö.
Kreuz 119. 120.
Kröte 109.
Krokodil 48. 51. 54.
Kuchen 101.
Kuh 53. 130.
Lachs 26.
Lamm 118.
Laubbüschel 105.
Lebensrute 105.
Lebensstoff 74 u. ö.
Löwe 51.
Männerbünde 32.
Magie 66f. 80. 90. 108ff. 120. 134.
Maibaum 100. 104.
Maskentänze 31 u. ö.
Matriarchat 13 u. ö.
Maus 56. 109.
Medizin 40.
Medizinmänner 46.
Menschenfresser 35. 38. 92.
Menschenopfer 92ff. 101. 130.
Meßopfer 9. 10. 97.
Möwe 26.
Mond 26.
Mutter, große, 106. 108.
Mysterien 6. 10. 122. 133. 135.
Mystik 127.
Mythen 26 u. ö.
Nagualismus 74.
Name 78ff.
Naturgesetz 47.
Nyarongismus 74.
Ochse 54.
Opfer 3 u. ö.
Opferkuchen 122.
Opfertheorien 3ff.
Opferung des Königs 95.
Orgiasmus 126f. 132.
Patriarchat 16 u. ö.
Pfau 56.
Pferd 118.
Pflanzenverehrung 13.
Priester 7.
Pyramideninschrift 1.
Rabe 26f. 29.
Regenbogen 26.
Regengott 99.
Regenzauber 124.
Reh 47. 109.
Rehkälber 128.
Reismutter 107f.
Religion, vedische, 7.
Rind 109. 123.
Ritus 19 u. ö.
Rochen 26.
Saatbräuche 91. 105.
Sakramente 17 u. ö.
Schaf 109. 123.
Schamanen 35. 37.
Schildkröte 48.
Schutzgeist 41.
Schwan 109.
Schwein 109. 117. 123.
Seele, Fortleben, 73.

Seelenstoff 73. 107.
Seelöwe 26.
Sibokismus 74.
Soma 7.
Sommername 33.
Sondergott 109.
Sonne 22. 26. 119f.
Sonnenkult 14.
Sonnenrad 119f.
Sonnenzauber 119f.
Soziologisches 9 u. ö.
Sperber 26.
Spiritismus 73.
Stern 22.
Stier 54. 56. 127. 128. 131.
Storch 109.
Symbol 78.
Sympathiezauber 65.
Tabu 36. 52ff. 81. 89f.
Tanz 30ff. 44f. 51. 68. 89. 99.
Tanzattribut 34.
Tanzbünde 31.
Tanzgesellschaft 33.
Tanzmasken 30. 46.
Tätowieren 36.
Teigbild 97ff. 102. 124.
Tierfiguren 25.
Tierkult 75.
Tiermasken 68.
Tiernamen 76.
Tierpantomimen 32. 46.
Tierverehrung 13.
Tiger 56.
Totem als Stammvater 13 u. ö.
Totem als Wappen 44 u. ö.
Totemgötter 13 u. ö.
Totemismus 6 u. ö.
Totemopferung 20. 70. 76.
Totempfeiler 28. 30.
Totempflanzen 14 u. ö.
Totemstadium 13.
Totemtiere 14 u. ö.
Totenspeisung 118.
Unsterblichkeitsglauben 127.
Uropfer 17.
Urreligion 5.
Urritus 5. 17.
Veda 8.
Vegetationsgott 107. 126.
Vegetationsriten 7. 98. 100. 130. 132.
Verzehren der Gottheit 9 u. ö.
Viehzucht 18.
Vision 41.
Vogel 47. 102. 109.
Volksreligion 37.
Wachstumsriten 101. 118f. 129ff.
Wal 26.
Walpurgisfeuer 119.
Wappenpfahl 27.
Wein 132.
Weihnacht 118. 120.
Wettlauf 99f.
Wiedergeburt 62f.
Wintername 33.
Winterzeremonien 33.
Wolf 26. 27. 29. 69. 109.
Zahl, heilige, 108.
Zeitalter, goldenes, 63.
Zicklein 128.
Ziege 109.

II. Namen

Ackawoier 45.
Ägypter 50.
Afrika 50 u. ö.
Agave 131.
Ainos 109.
Alcheringa 63. 67.
Algonkin 39.
Amazonas 46.
Amerika 13 u. ö.
Antankaratra 53.
Apollon 123.
Araber 15. 75f. 109.
Arabien 122.
Araras 49. 82.

Artemis 123.
Arunta 21. 60. 63ff. 85.
Arawaks 43f.
Archipel, indischer, 73.
Arier 57. 79.
Asien 57 u. ö.
Athene 128.
Australien 13 u. ö.
Azteken 92ff.
Babylonien 96.
Bakchen 128. 130.
Bakriten 124.
Bankisland 83.
Bakairi 46.
Bakuena 50. 51.
Bantu 50f. 53. 74.
Baree 108.
Batlápi 50.
Baxbakuālam Xsīwaē 35.
Bechuana 50.
Brahma 56.
Brasilien 46.
Bromios 132.
Bororó 49. 82.
Bulthara 63.
Chitomé 95.
Chota Nâgpur 56.
Churinga 64.
Çiva 56.
Cutch 56.
Delawaren 39.
Demarena 44.
Demeter 123.
Deutschland 101. 108 u. ö.
Dhângaren 56.
Dieri 62.
Dionysos 123 u. ö.
Dravidas 55.
Europa 57 u. ö.
Frankreich 111. 119.
Garuda 56.
Giljaken 109.
Gorakhpur 56.
Griechenland 96.
Guianas 43ff.
Haida 26ff. 61.
Hailtsuken 26.
Hais 124.
Hamatsa 34ff. 39.
Hanîfah 124.
Hanuman 56.
Hera 127.
Hiutzilopochtli 92. 97f. 102. 124.
Huronen 14.
Ilha 56.
Imérina 54.
Imoe-Makanari 46.
Indianer 11 u. ö.
Indien 57.
Indonesien 53. 74.
Inkas 22.
Intichiuma 65f. 89.
Karobahana 44.
Kartikeya 56.
Kirarawa 61.
Kollyridianerinnen 122.
Kongo 95.
Kore 123.
Kujur 56.
Kumara 63.
Kwakiutl 32. 34. 61. 84.
Madagaskar 52ff.
Malayen 107f.
Manitu 40. 84.
Matilpen 34.
Matthuri 61.
Mazedonien 129.
Melanesien 14. 53. 83.
Mexiko 92 u. ö.
Mirzapur 56.
Mittelamerika 74. 92.
Mohammed 76.
Mota 83.
Nandi 56.
Neu-Guinea 57.
Nordamerika 12 u. ö.
Nordwestamerika 25. 30. 36. 41. 61. 68.
Nordindien 55.
Nord-Queensland 59.
Ojibway 11. 39.
Oknanikilla 64.

Omacatl 101.
Omahai 84.
Orâonen 56.
Ovaheréro 51.
Ozeanien 13.
Panunga 21. 63.
Parvati 124.
Pentheus 130.
Peru 92.
Pharao 1.
Picus 102.
Polynesien 53. 83.
Purula 63.
Raminia 52.
Salish 84.
Schweden 100. 101. 110. 116f.
Semiten 15. 17. 19. 57. 70. 75. 122. 132.
Südamerika 43. 46.
Südindien 96.
Südseeinseln 57.
Suyá 46.
Tamimiten 124.
Tenedos 130.
Tezcatlipoca 92ff.
Thaballa 88.
Thrazien 122. 129.
Tirik 56.
Titanen 127f.
Tlaloc 99f.
Tlinkiten 26ff. 61.
Tolteken 92.
Trumai 49. 82.
Tsémaos 26.
Tsimsianen 26. 27.
Turanier 57f.
Tzompantli 94.
Unawa 21. 63.
Unkulla 63.
Urabunna 61ff.
Urubus 48.
Vaydas 56.
Vishnu 56.
Waganda 51.
Waski 26.
Wotjobaluk 62.
Xiuhtecutli 99. 104.
Yama 56.
Yorkshire 122.
Zagreus 127.
Zeus 127f.
Zulu 95.

III. Autoren

Abinal-LaVaissière 54.
Acosta 93. 95. 97f.
Aurelius 16.
Bather 131.
Boas 25f. 28ff. 69. 84.
Brabrook 18.
Brasseur de Bourbourg 94.
Brinton 5.
Buhl 122.
Casalis 50.
Clodd 5.
Cowan 55.
Crooke 55f.
Decle 51.
Deussen 72.
Djurklou 118.
Durkheim 60. 87.
Feilberg 119.
Fison 58.
Fletcher 84.
Frazer 2 u. ö.
Friesen, v., 125.
Gennep, van, 52ff. 74.
Giddings 21.
Gillen 12. 21f. 58ff. 81ff.
Grey 12ff. 62.
Gruppe 130.
Haddon 88.
Haebler 92. 101.
Hale 33. 39.
Hammarstedt 45. 74. 102ff.
Harrison 126ff. 132.
Hartland 29. 50f.
Hauck 122.

Hill-Tout 84.
Höfler 101. 116. 118ff.
Howitt 58ff. 72. 80ff.
Hubert 8f.
Hundt 36.
Jahn 110ff. 117.
Jakobsen 27. 36.
Jevons 1. 18ff. 57. 70. 73. 75f. 103.
Kingsborough 95.
Kircher 132.
Kohler 18. 20. 40. 69.
Krause 27f.
Krüger 122.
Kruijt 73f. 107.
Lagarde 48.
Lang 40. 57ff. 77ff. 102. 129.
Lennan, Mc, 13f. 19. 75.
Liebrecht 111. 125.
Lipsius 123.
Livingstone 50ff.
Long 11f. 40.
Lubbock 12. 15. 81.
Mannhardt 99ff.
Marillier 70. 76.
Mauß 8f. 87.
Meyer, E. H., 115.
Montelius 119. 121.
Müller, Max, 28.
Nilsson 126f.
Olrik 2.
Olsen 114.
Pikler 78ff.
Powell 11. 81. 86.
Prescott 95.
Raynaud 95f. 100.
Reinach 20.
Réville 2. 72. 92ff.
Rhys 79.
Rietz 117.
Rivers 83.
Rohde 127.
Roth 59.
Sahagun 95.
Schoemann 123.
Schoolcraft 12. 28.
Schück 7. 96. 102. 132.
Schurtz 21. 23. 30ff. 69.
Segerstedt 2. 106.
Sibree 54.
Smith, Robertson, 2ff.
Söderblom 18. 60. 73. 83.
Somlo 78.
Spencer, B., 12. 21f. 58ff. 81ff.
Spencer, H., 77ff.
Steensby 12.
Strehlow 59.
Steinen, von den, 23. 46ff. 72. 78. 82f. 88.
Stolpe 23. 25. 37. 59.
Sundén 117.
Swan 25. 30.
Thomsen 45. 130.
Thurn, Im, 43ff.
Tiele 71.
Tille 119.
Torquemada 94.
Trumbull 11.
Tylor 40. 71.
Usener 109.
Vold 15.
Waitz 39.
Wellhausen 122.
Westermarck 77.
Wide 111.
Wiedemann 1f.
Woldt 27. 35.
Wünsch 121. 123.
Zimmermann 11.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

S0-EYY-969